JACQUES ELLUL

Autopsia de la Revolución

UNION EDITORIAL



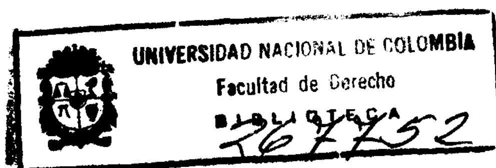
Jacques Ellul

Autopsia de la revolución

Unión Editorial

Título original: Autopsie de la révolution.

Traducción de Juan Teste Alavez.



Depósito legal: M. 5.132 - 1973

I S B N : 84-7209-009-4

Imprime:
HEROES, S. A.
Torrelara, 8 (Polígono Santamarca)
MADRID - 16

INDICE

PREFACIO

Sublevaciones, revoluciones, motines, rebeliones, alzamientos, guerras civiles, golpes de Estado..., es el tejido mismo de la Historia [1]. De ello está hecha la vida del hombre. No se trata de un

---

[1] El tejido de la Historia... Tomemos algunos ejemplos. El siglo XVII: de 1601 a 1610, "tiempo de disturbios", serie de revueltas en Rusia; 1610, sublevación de los Sikhs; 1620-1630, rebelión china contra los Mings; 1631, levantamiento de Burdeos; 1636, revuelta de los Croquants; 1637, revuelta de Awa Kousa en Japón; 1639, sublevación de los Descalzos; 1640-1644, rebeliones contra los Mings que condujeron a la caída de la dinastía; 1640, rebelión de Cataluña contra España que no terminó hasta 1652; y en el mismo año, 1640, comienza también la rebelión de Portugal, que permanecerá, latente o explosiva, hasta 1668; 1641, año de disturbios muy generalizados, rebeliones campesinas en Irlanda, Suiza, Alemania, Rusia; 1643, rebelión del Rouergue; 1645, rebelión de Montpellier; 1647, rebelión de Masaniello en Nápoles contra el virrey español, durante un año; 1648 es también un año destacado para las revoluciones: revolución de Inglaterra iniciada en 1640 pero que se desarrolla de 1648 a 1653 especialmente, y de la que se ha dicho que acaso sea "la primera gran revolución burguesa de los tiempos modernos"; la Fronda en Francia, de 1648 a 1652; la insurrección de Ucrania, de 1648 a 1654; los movimientos populares en Rusia, en este mismo año, en Moscú, Koslov, Tomsk, etc.; la rebelión induista de los Mahrattes contra los invasores mongoles, también en 1648; en 1649, se reanuda la rebelión de Moscú; 1650, motín de Novgorod y golpe de Estado de Guillermo de Holanda; 1653, guerra campesina en Suiza; 1662, motín en Moscú por un problema monetario; 1664-1670, la gran rebelión de Audijos; 1670-1671, la gran rebelión de Stenka Razin y el levantamiento campesino de Bohemia; 1673 a 1681, levantamiento del nordeste de China; 1675, nuevo año de abundancia: sublevaciones llamadas del papel timbrado en Bretaña y en Burdeos, intensificación de las rebeliones Sikhs y Mahrattes, e inmediatamente después la rebelión religiosa de los Descamisados; 1679, revolución de Irlanda.

Fijémonos en otro período: de 1770 a 1850. También aquí encontramos motines, rebeliones, revoluciones en todo el mundo. 1768, revolución democrática de Ginebra; 1770 a 1783, la revolución americana, a raíz de la guerra contra Gran Bretaña; 1772, revolución real en Suecia; 1780 a 1783, rebeliones múltiples en Inglaterra e Irlanda, gran rebelión de los indios del Perú; 1781, insurrección de Nueva Granada, revolución en Friburgo, y

accidente, sino de una constante; no es perturbación, sino movimiento inmerso en el curso perezoso de la Historia.

No hay un excepcional de la revolución opuesto a un normal o a una regla de la vida de los pueblos, de los poderes, de las civilizaciones. No nos contentemos con esquemas históricos que nos hablan de 1649, de 1785, de 1917: al escrutar los acontecimientos un poco más de cerca, constatamos en los hechos la permanencia de la revolución entre los hombres. Es inútil buscar una división entre períodos tranquilos y períodos agitados. La revolución no es tanto la locomotora como uno de los elementos de la cadena invisible del tejido de las civilizaciones.

Pero tropezamos inmediatamente con una preocupación formal de definición. ¿Qué decimos al utilizar la palabra "revolución"? ¿Qué interpretación dará el interlocutor a estas cuatro sílabas? "El deber de todo cristiano es ser revolucionario", proclamó Camilo Torres. Es evidente. Mas, ¿significa ello que debe ser hitleriano o marxista, anarquista o stalinista? ¿Qué revolución puede desear el cristiano? ¿A cuál adherirse? ¿Qué hay que creer cuando uno se proclama revolucionario? Ninguna definición basta, menos las de los diccionarios. Se ve, se cree en ella, uno se sumerge en ella, se hace; cada época, cada medio humano tiene las suyas, siempre diferentes, y al mismo tiempo siempre semejantes, reflejo unas de otras y, sin embargo, siempre únicas, como el amor. ¿Hay que renunciar a hablar de ella para evitar convertirla en un objeto de

---

de nuevo en Ginebra en 1782; 1783-1787, revolución en las Provincias Unidas con diversas orientaciones; 1787-1790, revolución de los Países Bajos austriacos; 1788-1794, rebelión de la Guayana, revolución polaca; 1789, comienzo de la revolución francesa, democratización del régimen en Suecia; 1791, revolución polaca; 1792, reanudación de la revolución belga y revolución renana, rebelión generalizada en las Antillas; 1794, revueltas en Irlanda; 1795, revolución en Holanda y en Ginebra, motines en Londres, Birmingham, etc., en Constantinopla, en Esmirna; 1796, revolución en los Estados italianos; 1797, motín de las flotas inglesas; 1798, revolución en Suiza y en Irlanda; 1799, rebelión de las islas Jónicas y de Malta; 1810, revolución de las colonias españolas que concluye con el reconocimiento de su independencia en 1825; y de 1810 igualmente a 1829, guerra de independencia de los pueblos balcánicos; 1820, revolución de Italia, y de España; 1821, revolución griega, y 1830, gran movimiento revolucionario en Francia, en Bélgica, en Polonia... en espera de 1848.

consumo? Cuestión clave. Sin embargo, es una realidad humana, ni sagrada ni intocable; pero para aprehenderla, al principio, es preciso sencillamente aceptarla tal como los hombres la han vivido y la han expresado en las diversas circunstancias.

Por consiguiente, en lugar de buscar una definición de partida, practicaré resueltamente el nominalismo, lo que me parece un excelente punto de arranque para la mayor parte de los estudios sociológicos. Hay que aceptar por revolución lo que los hombres de tal época han vivido como revolución y ellos mismos han llamado así a través a veces de vocablos diversos. Es perfectamente absurdo y pretencioso declarar que la revolución de 1830 no fue una revolución. Los que la hicieron la vivieron como una revolución decisiva. Es necesario recibir la realidad histórica tal como los hombres del momento la han sentido, creído, y nos la han transmitido. Y, por lo mismo, en lugar de intentar una sociología global de las revoluciones, me replegaré prudentemente sobre la existencia de fenómenos históricamente muy diversos. Pero, para mí, no se trata en este ensayo ni de hacer una sociología de las revoluciones diversificadas, ni, todavía menos, una historia general de las revoluciones. Me sitúo en relación con nuestro tiempo. El estudio histórico o sociológico sólo puede ser un punto de apoyo para una reflexión sobre la situación de la revolución hoy y la eventualidad de una revolución a hacer. En estas condiciones, la dificultad del texto consistirá en tener presente que aquí se tratan al mismo tiempo modelos e historia, lo que parece contradictorio. Y así, en los tres primeros capítulos, se podrá tener la impresión de que se trata de historia, puesto que el primero se detiene en 1789; el segundo se refiere a los desarrollos de 1789, y el tercero habla de las revoluciones posteriores a esta fecha. Pero esto no es totalmente exacto. Pues el primer capítulo plantea al mismo tiempo la relación más o menos directa entre rebeldía y revolución. El segundo apunta al concepto intelectual de revolución. El tercero está relacionado con un tipo de revoluciones específicas, las que se situarán "en la corriente de la Historia". Ambas orientaciones son necesarias para comprender la situación actual. Se trata, pues, al mismo tiempo de

historia y de conceptos. Sé hasta qué punto puede ser discutida esta mezcolanza. Pero también aquí creo que los fenómenos sociológicos deben ser aprehendidos por métodos diversos. Lo importante en relación a nuestro pasado es continuar siendo muy conscientes de la especificidad de este tiempo y vigilar para no proyectar (¡mientras pueda hacerse!) nuestra visión actual de las cosas sobre un pasado que sólo nos serviría de justificación.

CAPITULO PRIMERO

De la rebeldía a la revolución: la revolución contra la historia

1. LA REBELDIA

Camus, en su célebre ensayo sobre el hombre rebelde, distingue la rebeldía metafísica y la rebeldía histórica. Comienza por buscar el sentido de la rebeldía metafísica. Habla con su sensibilidad de hombre. Pero se ve conducido a hacerlo a partir de escritos literarios, de suerte que su admirable análisis, verdadero, sin duda, a un cierto nivel, no se acerca a lo real del hombre, y si ciertamente se puede disertar sin fin sobre Prometeo, no hay común medida con los Croquants. Ni siquiera inconsciente e involuntaria. Si no se cree que la literatura es un Acto en sí, y acaso el Unico, (pero no creerlo es no estar a la moda de hoy: ¡yo me decido por ello y me condeno!), es preciso mantener que no hay otra rebeldía que la histórica, y que la rebeldía metafísica, al fin y al cabo estado de ánimo o postura filosófica, no tiene ninguna importancia si no es para quien la vive y se expresa así. El único análisis posible de la rebeldía es el histórico. Es el único que desemboca en una interrogación a partir de la cual será posible encontrar este o aquel elemento de respuesta en una actitud del hombre frente a la vida. No es legítimo volver a descender de lo metafísico a lo histórico. Quizá solamente esto evocará lo primero, o mejor, dentro del pretencioso vocabulario moderno, el historial de la rebeldía. En todo caso, es inaceptable tratar por separado ambas rebeldías. Una sola es real y posee un peso vivo.

En toda rebeldía histórica encontramos dos rasgos permanentes: el sentimiento de lo intolerable y la acusación.

* * *

La rebeldía estalla, el hombre se hace rebelde, una colectividad se rebela cuando un acto, una situación, una relación alcanzan el límite de lo intolerable. Ha sido posible soportar la injusticia, la miseria, el hambre, la opresión, el desprecio, hasta un punto, hasta un momento, y bruscamente, a veces por un hecho aparentemente sin importancia, en todo caso sin mayor importancia que muchos otros, el rebelde dice no. Se ha alcanzado el límite. Ahora ya no es posible continuar en este sentido... "Hemos caído en la miseria, se nos oprime, se nos carga con un trabajo aplastante, se nos insulta, no se nos reconoce como hombres, se nos trata como a esclavos que deben soportar su amarga y triste suerte y callarse. Y lo hemos soportado. Pero se nos empuja cada vez más en el abismo de la miseria..., estamos al final de nuestras fuerzas, Majestad, se ha sobrepasado el límite de la paciencia. Hemos llegado a este momento terrible en que más vale la muerte que la prolongación de sufrimientos insoportables..." [1].

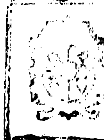
Este texto trágico resume todas las declaraciones posibles sobre la rebeldía. Lo de cada día se ha hecho insoportable. Ya no se puede continuar en esta situación vivida día a día, bien sea por la célebre gota de agua... o porque la paciencia, la capacidad de sufrimiento hayan alcanzado su límite. El rebelde presiente veladamente que si la situación continúa, no le quedará otra alternativa que desaparecer. Si dice no, no es en virtud de principios o de conceptos, sino porque ya no puede continuar viviendo *así*. Defiende simplemente lo que es. "Lucha por la integridad de una parte de su ser." Está al límite de la desesperación. Camus, al principio, lo ve bien cuando escribe: "Significa: las cosas han durado demasiado. Hasta aquí, sí; pero más allá, no... Hay un límite que no sobrepasaréis... El *no* afirma la existencia de una frontera." Pero muy pronto se lanza a un razonamiento que le lleva a concluir que la rebeldía implica en sí el sentimiento de tener razón. No se trata más que de una impaciencia en sentido etimológico. Pero este abatimiento que conduce al hombre a levantarse, le conduce dentro de

[1] Súplica de los obreros de San Petersburgo al zar, en enero de 1905, citada por Decouflé, *Sociologie de la révolution*, 1968, pág. 29.

la Historia. Este no, gritado en ese momento, es en realidad gritado dentro de la Historia. El detalle es también historia. No porque la flota británica (como más tarde el *Potemkin*) se rebele en 1797 en Spithead "a causa de la mala comida, de los pocos permisos", estamos en una actualidad inactual. Hoy es tradición entre los intelectuales, imbuidos de leninismo, minimizar la rebeldía y enfocar la revolución bajo otros rasgos, majestuosos y profundos... "Para estar en condiciones de reconstruir y modelar la Historia a su medida, el proyecto revolucionario debe comenzar por integrarla y asumirla plenamente: la rebeldía popular es indiferente a la Historia, sólo surge en relación con un hecho cotidiano intolerable por más tiempo: esta falta de dimensión fundamental la diferencia... del proyecto revolucionario" [2]. Sin embargo, no porque el rebelde no tenga una visión teórica de las relaciones de clase, una concepción general de la Historia, etc., está menos próximo a ésta. Yo diría que la capacidad para integrar la Historia deshumaniza perfectamente la revolución y que la sublevación popular de la rebeldía continúa siendo la expresión del hombre. Pero no de un hombre metafísico: del hombre dentro de su Historia. Y lo que me parece la evidencia de esta realidad es precisamente la afirmación constante. "Esto ya no puede durar por más tiempo así"; dicho de otro modo, los dos motivos simples indicados más arriba están superados en realidad: el hombre se rebela porque hay un "por más tiempo" imposible. Pero no es un asunto de sentimiento. De ahí que sea vano buscar a esta rebeldía una *explicación* y una causa en la psicología del jefe revolucionario o del rebelde. Las innumerables *Vida de Espartaco, de Saint Just,* con todos los matices psicológicos que se quiera, dan fe de la inutilidad de estas búsquedas. Y el fracaso del *Th. Münzer,* de Bloch, y el muy reciente del *Nat Turner,* de Styron... [3], revelan los límites, *en este campo,* tanto de la psicología social como del psicoanálisis. Todos viven lo imposible: la Historia ha durado todo eso, pero ya no puede continuar así. Hay

[2] Decouflé, *op. cit.*

[3] BLOCH, E.: *Thomas Münzer,* edición francesa de 1966; STYRON, W.: *Les confessions de Nat Turner,* 1968.



una lógica de la situación, una pesadez de la máquina, una viscosidad de lo real, que hacen que se prevea claramente lo que va a producirse: estaremos cada vez más oprimidos, estaremos más hambrientos: y es esta previsión evidente lo que el rebelde rechaza. Se inscribe justamente en esta corriente de la Historia. Comprueba que es hoy más desgraciado que hace diez años, y que ello sólo puede ir empeorando. Concibe entonces su historia como una fatalidad, un destino, y en su desesperanza dice no. No, ¿a qué? ¿Simplemente al hambre de hoy? En realidad, al hambre de mañana. Y por eso la rebeldía está bien anclada en la Historia: sólo que es una Historia que se rechaza.

Ciertamente, cuando con tanta frecuencia se habla de libertad para cualificar la rebeldía, su sentido está viciado por nuestra experiencia histórica: para nosotros, la libertad se ha convertido en materia de filosofía o de ciencia política. El libro de H. Arendt revela este malentendido. Pero antes del siglo XVIII, la libertad tenía otro peso directamente humano: escapar a lo intolerable, a lo que se elabora como destino, y cuya personificación más visible e inmediata es el opresor. Entonces, la lucha contra el opresor es secundaria, indirecta. La revolución es siempre constructiva: debe desembocar en mañanas que cantan; la rebeldía es una sublevación titánica que hace crujir las cosas sin futuro previsible. Por ello, frecuentemente, los rebeldes son conjurados, ligados hasta la muerte. Los revolucionarios no utilizan juramento. Ahora bien, según la bella fórmula de Starobinski, "Por el acto primero del juramento, el individuo consiente en morir a su vida personal: se somete a una finalidad en la que se realiza la esencia del hombre, la libertad, pero al precio del sacrificio de lo inesencial, es decir, de todo lo que no es esta libertad o la muerte". Así que la desesperación está presente en el corazón de la rebeldía, en su iniciación y su desarrollo. Las revoluciones son siempre actos llenos de esperanza. La muerte puede sobrevenir, es accidental. En la rebeldía, la muerte está en el mismo corazón de la sublevación.

Eco de todas las rebeldías: "El temor del infierno no puede entrar donde, como entre nosotros, existe el temor del hambre y de

la prisión", declara uno de los cabecillas de los Ciompi en Florencia. Así se hace realidad la frase de Mounier sobre el peligro que corre toda rebeldía: "El vértigo del sacrificio y la peligrosa embriaguez de la muerte está entre ellos. La muerte es una solución cómoda que dispensa de buscar otras soluciones." Cuántas veces, en efecto, quizá se hayan venido abajo ciertas rebeliones, porque en lugar de buscar una solución adecuada, el rebelde únicamente ha visto la muerte del principal opresor y la suya propia como premio. Pero cuántas veces también ninguna otra cosa era verdaderamente posible al buscar una liberación absoluta como respuesta a una miseria absoluta para hablar como Marx, pues una rebeldía en su origen no soporta, no tolera, no exige nunca nada que no sea eterno.

Así se muestran las innumerables rebeliones de esclavos negros en los Estados Unidos, provocadas por Gabriel Prosser en Richmond (1800), Bole Ferebee (1807), Denmark Vesey (Charlestón, 1822), David Walker (1829), Nat Turner (Virginia, 1831), Charles Deslones (1838) [4]. Rebeliones sin esperanza, ante las que uno queda estupefacto por la cantidad de desesperación que expresan debido a que sólo pueden acabar en la horca.

Al lado de las elegantes doctrinas revolucionarias modernas, de las eficaces máquinas leninistas y otras, todas las cuales tienen por fin asumir de alguna manera la Historia, el rebelde aparece sólo como una bestia que no quiere esta Historia que ha vivido ya, que prevé fácilmente, que se muestra, clara como la luz del día, para mañana, tan seguro como que el sol volverá a salir. Y por ello, la rebeldía es a la vez reaccionaria e iluminista. Es siempre reaccionaria en el sentido de que rechaza lo que acaba de vivir, pero en provecho de un pasado anterior seguramente más satisfactorio, "volver a poner todas las cosas en su sitio antiguo para alivio del pobre pueblo...". "Retorno a las buenas costumbres..., pagarán de buen grado los impuestos del pasado..., están contentos del rey que gobierna según la costumbre." "Se trata de volver a los buenos tiem-

---

[4] APTHEKER: *Negro Slave Revolts in U. S. A. 1526 to 1860,* 1958.

pos de los Estados", dicen los rebeldes franceses del siglo XVII. Y los rebeldes rusos no tienen otro lenguaje: quieren un verdadero Zar que restablezca la antigua libertad de los campesinos [5]. Y en el siglo XVI, el mismo problema: la rebeldía de los campesinos en Alemania se hace "a fin de que las cosas vuelvan exactamente al punto en que estuvieron en otro tiempo, cuando todavía eran hombres libres" [6]. En la Edad Media, asimismo, la revuelta de los Goliardos, aunque pareciera poner en causa a la sociedad en su conjunto, es en definitiva también conformista y reaccionaria [7]. ¿Quiere esto decir que no es histórica? Sólo pensamos en la Historia como en una marcha hacia adelante. Para los hombres de esta época, la Historia era una vuelta a un tiempo admirable. Lo verdadero se encontraba en el pasado. No se trataba de rehusar avanzar, sino de avanzar hacia una reconstitución del tiempo en que se había sido libre y se tenía qué comer. Era preciso suprimir la lógica de una degradación de la situación. Lo intolerable era continuar en este disparadero. Era preciso desviar el curso normal de la Historia.

Pero por esta razón, casi siempre se asocia a este *no* un factor iluminista [8], pues no se ve *cómo* desviar el curso normal de esta aventura tan mal entablada. Queda siempre un problema sorprendente cuando se estudia en detalle la descripción de estos centenares de rebeldías: ¿Qué es lo que han podido imaginarse estos campesinos que se sublevan, que cuelgan al recaudador de impuestos, que queman un castillo, que entran a saco en un convoy? Bajo el apremio se han levantado... ¿Y luego? Veremos más tarde que, en efecto, la rebelión no desemboca en nada. Pero, ¿qué es lo que podían esperar? ¿No sabían que todas las revueltas, vengan de

[5] Estas declaraciones y otras innumerables están tomadas del libro de MOUSNIER, *Fureurs paysannes*, Calmann-Lévy, 1967.

[6] BLOCH, E.: *Thomas Münzer, théologien de la révolution.*

[7] VEXLIARD: *Introduction à la sociologie du vagabondage*, 1956.

[8] El mesianismo revolucionario ha sido estudiado fuera del ámbito occidental de manera precisa (donde encontramos todos los temas de la rebeldía que nosotros señalamos) por M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, "L'Homme et la Société", *Mouvements messianiques dans quelques tribus sud-américaines*, 1968.

donde vengan, han acabado siempre reprimidas, todos los rebeldes aplastados, ejecutados? Y cuando logran una pequeña victoria, he ahí a ese rebaño de rebeldes llenos de estupor incapaz de proseguir. El doctor dirá: "Carecían de doctrina..." Está bien. Incluso por esta razón se habían rebelado contra el destino cuyo curso había que cambiar, pero ese curso no sabían calcularlo. Y a causa precisamente de que rehusan que la Historia continúe como es previsible que lo haga según su experiencia cotidiana no se aperciben de ningún futuro posible: el rebelde no tiene futuro, porque este futuro sólo puede ser la agravación del presente, y este presente ya no lo quieren. Ello explica su pasividad. Cuando la rebelión es temporalmente vencedora o en su derrota. En ambos casos solamente hay confirmación de que no se puede forjar un futuro. Pero esto explica al mismo tiempo el iluminismo que acompaña a casi todas las rebeldías. No hay futuro razonable, tranformación positiva concebible del presente, por lo que se salta al final de los tiempos: lo que se representa es el futuro absoluto, una sociedad sin ninguna medida común con esa con la que ya no se quiere nada, y que con frecuencia es una recuperación del pasado absoluto que se imagina igualmente. El pasado feliz del que se nos ha desposeído. La rebeldía marcha hacia el acontecimiento, es una búsqueda visionaria, la sociedad absolutamente libre e igualitaria, el reinado milenario, recreación alrededor de la tumba de Cristo de la sociedad perfecta de los pobres, rebeldía de Juan de Leyde o de Münzer con los campesinos, rebeldía de Joaquín de Flore, "*revolutio temporis* que se une a la *restitutio omnium,* el retorno escatológico de todas las cosas a su perfección primera", rebeldía de los Descalzos de Normandía, del "ejército del sufrimiento", que quería aplicar tajantemente el comunismo igualitario de los Hechos de los Apóstoles. Es el mismo carácter puesto de manifiesto por Métraux en la sublevación de las masas indias: "El Imperio de los Incas será restaurado, y la dicha volverá a reinar sobre el nuevo Perú". Sería un error creer que hay en este momento una realización cualquiera en la historia: estamos a nivel del mito, de la inserción en un tiempo mítico, reencontrado espontáneamente en las más profundas capas

del corazón humano que sufre. Al exceso de sufrimiento este hombre responde al mismo tiempo con la rebeldía y la inserción en el mito. Sólo una magnitud inconmensurable con la acción puede consolar de la realidad vivida, de una acción nacida de la necesidad absoluta, pero en sí misma sin esperanza. De ahí que la rebeldía no desemboque en nada. Camus se equivoca cuando contrapesa armoniosamente el no absoluto con un sí. Pero se trata de metafísica. La rebeldía no cambia la realidad histórica, aunque tenga razones perfectamente legítimas y pueda darse objetivos. Pero, como observa Mousnier, "el fruto de una sedición, por una parte, sus móviles y objetivos, por otra, son cosas diferentes". Incluso cuando la rebelión triunfa temporalmente no sabe hacer nada con su victoria; es el caso de Pancho Villa, de Li-Tzu-Chang (1644), que al ocupar el poder absoluto no hacen nada con él y se vienen abajo. Los rebeldes han tenido siempre sólo una visión inmediata del enemigo a combatir, de la miseria a superar, así como son incapaces de unir regiones que se sublevan juntas. Los rebeldes no ven nada más allá de su país (rebeliones de Espartaco, de los Jacques, de Münzer, de los Torreben, del Gaoulé, etc.). Y señalemos que estas características hacen que la rebeldía no sea una pequeña revolución, o una revolución que no habría triunfado. Son categorías diferentes. "Estos campesinos eran furiosos, no revolucionarios" (Mousnier), "su explosión no era (ni siquiera) un intento de revolución". Pasa exactamente lo mismo con la gran rebelión de los indios de Perú, sublevados por Tupac Amaru en 1780.

La rebeldía, por lo demás, puede tomar una dimensión considerable, puede abarcar a todo un país, e incluso triunfar. No es forzosamente vencida, aplastada; sucede a veces que destruye el poder y las estructuras de la sociedad que la habían provocado. Pero ni la amplitud ni la victoria hacen de la rebelión una revolución. Entre la de Espartaco y la de Pancho Villa hay, por supuesto, la distancia del fracaso al éxito, pero hay un parentesco mucho mayor: aventura explosiva lanzada contra una sociedad intolerable, contra un futuro sin porvenir, y Pancho Villa, al instalarse en el poder, bien pronto no sabe qué hacer. Es incapaz de

organizar, de gobernar, de decidir. Hay la misma oposición entre la rebelión y la revolución que entre el nómada y el sedentario. El nómada puede invadir ciudades, después no sabe qué uso hacer de ellas. Entonces, saquea, quema, arrasa y continúa siendo un nómada, sigue acampando en sus tiendas a las puertas de las ciudades que acaba de conquistar. A veces el rebelde se detiene en el momento en que su rebeldía puede tener éxito. Se para en presencia de un futuro imposible. No sabe hacer historia. Uno se pregunta el porqué de la parada de Espartaco frente a Roma, que ya no tenía defensa, que le estaba abierta. Sólo tenía que tomarla. No la tomó. Es sin duda el estupor del rebelde, que no es un revolucionario. ¿Qué habría hecho con Roma, él, que sólo era un jefe de bandas? Ha retrocedido ante el poder, ante la necesidad de que una sociedad sea ordenada. Ante el orden que habría debido establecer. No tenía idea alguna sobre el gobierno y la administración. Se dio cuenta de todo ello y volvió a la montaña, dejando que se le escapara el triunfo. Su rebelión no aportó ningún principio nuevo a la sociedad romana. Pero a veces la rebelión va hasta el fin. Y entonces estamos ante una especie de extraño derrumbamiento de sociedades. Se puede sugerir esto para los etruscos y los mayas.

El imperio Etrusco, en la cumbre de su poder, y cuando Roma no es todavía nada, conoce una grave crisis que provocará su hundimiento. Ni la guerra contra los griegos, ni incluso la invasión gala habían podido destruir este poder. En la primera mitad del siglo V antes de Jesucristo, en la mayor parte de las ciudades etruscas estallan revueltas, que verdaderamente no podrían ser calificadas ni de sociales ni de políticas. Revueltas extrañas, que ponen en discusión la Liga etrusca, originan conflictos entre ciudades y traen consigo largos períodos de disturbios, con regímenes y jefes muy diversos. Estas revueltas tienen éxito en el sentido de que destruyen el orden etrusco, la unidad federal, las actividades económicas. Olas sucesivas de rebeldes toman el poder, pero sin establecer jamás un sistema nuevo, un poder coherente, y en medio de esta confusión general los griegos terminan por ganar la guerra

y Roma por conseguir su independencia. Revuelta que conduce a la destrucción de Etruria, pero no revolución. Nadie tenía como objetivo un orden nuevo, nadie era capaz de dominar la situación.

Quizás sea la misma causa la que provoca el extraño fin del imperio Maya en 880, con el abandono masivo de las ciudades y de los territorios, que no es provocado ni por la guerra, ni por la epidemia, ni por el hambre. La hipótesis que actualmente sostienen los especialistas es precisamente la de revueltas campesinas contra la casta reinante de los sacerdotes: sublevación de los campesinos cansados de construir templos y más templos, rebelión contra "la inverosímil locura de construir que se había apoderado de la casta de los sacerdotes..., locura que había tomado proporciones inimaginables...". La revuelta, victoriosa, no es ni contra la riqueza ni contra un poder, sino contra un exceso de trabajo vano, ostentoso..., conduce, en su éxito, no a un orden nuevo, sino al abandono de estas ciudades, de estos templos, y muy pronto a la destrucción de la sociedad, de la civilización maya, que va a emigrar. Y así, la rebelión victoriosa que no obedece más que a sí misma, fiel a sus fuentes, a sus orígenes, conduce al instante de libertad que será pagado con la muerte de la sociedad en la que se ha ejercido.

No hay nada al cabo de la victoria. Vencedor o vencido, el rebelde únicamente va hacia la muerte. Una elección que generalmente no sabe explicar, pero que significa que la muerte se le ha hecho preferible a la vida. Esta elección inconsciente, al mismo tiempo que la tentativa desesperada para desviar el destino, hacen que toda revuelta sea legítima. La diversidad de los motivos inmediatos no cambia esta realidad profunda del sentimiento de legitimidad que reside en el rebelde. Pero esta imposibilidad de un futuro entraña consecuencias considerables. Ante todo, a ella está ligada la ausencia de un proyecto. La rebelión se hace con la cabeza baja, sin saber exactamente lo que se hace ni a dónde se va. Hay el imposible inmediato de continuar viviendo, y se avanza en la dirección imprevisible del pasado inmediato rechazado. Es indudable que en el curso de una rebelión pueden aparecer numerosos

objetivos. E incluso una de las características de la rebelión es esta variabilidad. Uno se abalanza sobre un recaudador de contribuciones, o sobre las panaderías para tener pan, luego la rebelión se nutre de sí misma durante un cierto tiempo, cambia de orientación y líderes ocasionales proponen acciones siempre inmediatas y localizadas, pero diversas. Con mucha frecuencia, tomará su segundo aliento con ocasión de la represión: han sido arrestados los manifestantes, y la rebelión vuelve a animarse para exigir su liberación. Se les quiere juzgar, y entonces trata de impedir el juicio. Y, a veces, incluso cuando la autoridad (que por lo demás no se discute) trata de dar satisfacción a la rebelión, ésta se reanuda a partir de las medidas positivas que acaban de tomarse para exigir cualquier otra cosa. Esta total incertidumbre manifiesta al mismo tiempo la ausencia de proyecto y la incapacidad para imaginar un futuro construido satisfactoriamente. Por lo demás, es por eso por lo que la rebelión está "contra". Prácticamente, jamás está por. Pero este "contra" (que se levanta ante una evolución probable) apunta frecuentemente a lo que nosotros llamamos el progreso. Esto resulta de todo lo que ya hemos dicho de la rebelión, y se encuentra confirmado por los hechos: cuántas rebeliones han tenido lugar a causa de, y contra, un fenómeno de progreso. No hay que olvidar las revueltas periódicas de los obreros contra las máquinas. Se habla siempre de las de 1832, pero es necesario recordar las de los Uñas Azules contra los nuevos oficios, las del siglo XV contra las máquinas de la seda, las inglesas contra la Spinning Jenny, las de los obreros del Ródano contra el primer barco de vapor. Invención del demonio o temor del paro: la rebelión se dirige en todos estos casos contra lo que consideramos como el símbolo del progreso. ¿No hay que considerar también como rebeliones reaccionarias todas las que se han desencadenado para luchar contra el impuesto real, el nuevo impuesto en la Edad Media? La fiscalidad real en los siglos XIV-XV provoca en toda Europa, en Borgoña como en Escandinavia, en Beauvaisie como en Flandes, en Inglaterra como en Aragón, inmensos alzamientos populares: pero más que la gravedad del impuesto lo que se discute es su novedad, la

presencia de los agentes del rey, esos extranjeros. La rebelión es recusación de un poder centralizador y lejano.

¿Expresión de mentalidad atrasada? ¿Ausencia de educación? Quizás, pero la rebelión está ahí. Asimismo, las rebeliones del siglo XVII fueron motivadas en gran parte por el desarrollo del Estado, por su progreso, la mejora administrativa, el crecimiento de sus funciones: este crecimiento entraña gastos, y a los ojos del pueblo éstos son inútiles. No comprende la necesidad administrativa, la centralización, así como no comprende la necesidad de la máquina. "Se trata de un movimiento político retrógrado, particularista, dirigido contra el desarrollo del Estado moderno absoluto, centralizador y unificador" (pero en cambio, añade Mousnier, no hay trazas de un programa social), y ello ocurre tanto en Francia (los Descalzos) como en Rusia, con Stenka Razin contra la centralización y el esfuerzo de encuadramiento administrativo, o en la China con los últimos Ming.

De la misma manera, el Gaoulé [9] se desencadena contra la venida de administradores encargados de volver a poner en orden, después de la muerte de Luis XIV, la situación confusa en Martinica. Los administradores quieren racionalizar el sistema socioeconómico, interrumpir los circuitos económicos paralelos, normalizar las relaciones de fuerza: aparecen como una perturbación de la sociedad a través de un racionalismo estatal: ello provoca en seguida la revuelta reaccionaria. ¿Y hay que recordar que las premisas de la Revolución Francesa son en principio reaccionarias contra un Estado que intenta mejorar? La célebre lucha de los Parlamentos contra el poder era una defensa de los privilegios de la burguesía contra el *progreso* efectuado por la monarquía. Todo el movimiento de 1780 a 1789 es de revolución reaccionaria. El gobierno hizo en esta época reformas notables en todos los campos, fue el verdadero progresista. Pero las gentes se negaron a seguir, por adhesión a la organización tradicional, a los privilegios y a las situaciones consolidadas: el poder era entonces calificado de despótico porque

---

[9] PETIT, Jean: *Le Gaoulé, révolte de la Martinique en 1717,* 1966.

quería ser cada vez más racional, al tiempo que las reformas que realizaba eran más liberales.

En todos los países, las "novedades" son intolerables. La rebelión está contra el progreso.

* * *

El segundo gran polo de la rebelión, la forma de su existencia, es la acusación. Para que haya rebelión es preciso que haya reconocimiento exacto, claro, de un enemigo, de un responsable de la desgracia. La acusación del otro, el discernimiento de la injusticia encarnada en un hombre, la descarga de la propia injusticia y responsabilidad sobre otro forman parte del hombre de manera integrante, y del hombre rebelde también. Es preciso que este otro sea discernible. No puede ser ni demasiado vago ni demasiado vasto. Mientras se continúe estando en el estadio de la acusación del "Se" o de "Ellos", la rebelión no estalla. Solamente, la indignación contra estos "Se" y "Ellos" puede crear un clima favorable para la rebelión. Los hombres acusan a estos "Ellos" misteriosos que acaparan los granos, que ocultan la moneda, que requisan, que juzgan y condenan... Pero mientras no se haya visto su cara, no puede haber rebelión. Es preciso que bruscamente estos "Ellos" se conviertan en alguien.

Entonces, un inocente viajero que no tiene nada que ver con las acusaciones que corren entre el público, catalizará bruscamente, por una palabra mal interpretada, por un papel mal leído, todo este rencor, esta cólera, será designado víctima expiatoria, cabeza de turco de todas las desgracias [10]. Tanta miseria, tanta insuperable decadencia, necesariamente tiene que venir de alguien. Se vive como un destino, decíamos. Pero un destino del que alguien es responsable. Hay que acusar, y acusar al que se tiene a mano. La rebelión no puede satisfacerse con análisis sociológicos, ni con objetos abs-

---

[10] Lo que indico no es en absoluto imaginario, sino un hecho muy frecuente en todas las rebeldías: por ejemplo, la matanza de Poupine al principio de la rebelión de los Descalzos.

tractos responsables de la miseria (el Estado), ni con personajes tan lejanos como míticos (el rey), ni con grupos más o menos imprecisos (una clase, por ejemplo). La rebelión vive en lo inmediato; es en lo inmediato donde necesita un responsable, centra su acusación sobre un hombre que está ahí. Cuanto más el hombre rebelde vive el apocalipsis dentro de sus fines, dentro del movimiento que le proyecta hacia adelante, tanto más concreto es en la acusación. El enemigo, creador de su miseria, está forzosamente al cabo del brazo, al alcance de la mano. Pues se trata de una víctima propiciatoria, que debe ser sacrificada por los pecados del pueblo. Y, sin duda, en definitiva, el enemigo que el rebelde extermina, aunque hecho de carne y de sangre, es por completo el símbolo de todo lo que es execrado.

El hecho fundamental de la acusación contra alguien cuya cara se conoce comporta tres signos principales: hemos indicado que el fenómeno de la rebelión está estrechamente ligado al fenómeno del Estado (sin que haya relación universalizable), y ello tanto en Europa occidental como en Rusia o incluso en China. Ya se trate del Estado moderno que está en vías de constituirse y cuyo peso se hace más aplastante, ya se trate del Estado opresivo, tiránico, con su tentativa de extenderse sobre pueblos libres: "la época de disturbios en Rusia tiene por causa fundamental el desarrollo del Estado", o bien de un Estado bien organizado, como en China, pero que por su exceso de organización acaba no teniendo ya nada que ver con lo real, no rigiendo ya el mundo económico y social. Entonces se produce lo que puede llamarse una crisis del Estado generadora de rebeliones: "la acción del Estado aparece mucho más que los antagonismos sociales como el motivo de las rebeliones". Por lo demás, el Estado en Rusia y en China parece ser generador de antagonismos sociales en el período considerado (siglo XVII). "Las rebeliones del siglo XVII en Francia, en Rusia, en China, fueron reacciones contra el Estado" (Mousnier). Esta tesis está poderosamente apoyada en un análisis histórico en mi opinión indiscutible. Y podría generalizarlo a muchos otros períodos de revueltas, sin por supuesto universalizarlo. Pero el punto que nos

importa aquí es el siguiente: el Estado es una abstracción. Y aunque es el verdadero centro de la rebelión, el nudo del problema, el rebelde, por tener necesidad de una víctima propiciatoria, no puede sentirlo así. Y entonces se vuelve contra los *agentes* del Estado, el más próximo y, por tanto, el más odioso. El funcionario se convierte en el rostro del Estado. Y aunque no es más que un modesto ejecutor, con frecuencia en un grado bastante humilde, es la encarnación de todo lo que se odia, lo viviente, y todo lo demás es abstracción. Será el reclutador militar, el recaudador, el preboste, el ujier, quien será destrozado por la cólera desesperada del pueblo. Se necesita un individuo. Ninguna rebelión se vive contra la abstracción del Estado. Y, por esta misma razón, tradicionalmente, en la rebelión no se ataca al rey, al zar: está demasiado lejano, es un ser demasiado abstracto. No es un hombre. Este pleito sólo puede desarrollarse al nivel mismo del rebelde.

El segundo signo de esta realidad profunda de la rebelión es la poca importancia de las clases sociales, o incluso de los estratos [11]. Hoy, la moda es interpretar todos los motines, rebeliones, revueltas en términos de conflicto de clases. Ahora bien, esto es estrictamente inexacto desde el punto de vista histórico. Hay que hacer ejercicios de acrobacia para lograr reintroducir las clases dentro de los hechos accesibles. Frecuentemente, los grupos de rebeldes están constituidos por personajes que pertenecen a medios sociales diferentes en extremo y que según la teoría de las clases deberían incluso ser hostiles entre sí.

Esa es una constatación que resueltamente se puede generalizar: las sublevaciones y revoluciones hasta fines del siglo XVIII no son verdaderamente expresión de la lucha de clases. En el siglo XIV asistimos por todas partes a una alianza entre "campesinos-burgueses-nobles" o "artesanos-burgueses" en los movimientos revolucionarios. Los Cabochianos son burgueses y obreros, los Ciompi son nobles y obreros, así como en la mayor parte de las ciudades

[11] El término de "clases sociales" suele ser históricamente impropio para designar las estratificaciones sociales de las sociedades anteriores al siglo XVIII. Cfr. J. ELLUL, *Riv. di Storia amministrativa,* 1968.

italianas en este momento los aristócratas están aliados con el *popolo minuto*; la liga del Bien Público es una coalición de nobles, pero se apoya en el pueblo. Los motines populares de Flandes tienen casi siempre jefes nobles y el minucioso estudio de Cazelles muestra a la nobleza actuando de acuerdo con el movimiento de Etienne Marcel [12]: "La nobleza no es la víctima propiciatoria de la Revolución: por el contrario, es el elemento motor. Los sospechosos, los sin honor, son los que han utilizado en su provecho los recursos del reino..., aquellos de quienes se espera la salvación son las gentes instruidas..., son aquellos en quienes la fortuna tiene raigambre..." Tal es la esperanza del pueblo rebelde. Con mucha frecuencia, también el clero se encuentra directamente mezclado en la revolución, raramente hostil, a veces a su frente. Y no solamente los representantes del bajo clero, ¡los obispos también! Los clérigos, tan pronto como expresan su pensamiento profundo, se convierten en "insurrectos". El siglo XVI confirmará esto. Un gran historiador, aunque convencido de la influencia de las particularidades sociales, reconocía: "De la influencia de las cuestiones sociales en las guerras religiosas sería cómodo para los espíritus simples concluir que los obreros libres, o dentro de las comunidades juramentadas, las víctimas de la oligarquía patronal y capitalista, han servido para reclutar las milicias protestantes... y que los maestros de oficios han seguido a los Guisa; pero la realidad es más compleja: hay patronos protestantes y el bajo pueblo parisino con sus gremios será una de las mayores fuerzas de la Liga..." [13].

La Fronda lleva consigo mezclas de nobles y burgueses, de grandes señores y campesinos, etc. En la mayor parte de las sediciones del siglo XVII se encuentran grupos burgueses, unas veces de la burguesía superior y otras de la burguesía inferior, que conducen la sedición. Y los campesinos o los "obreros" les siguen.

[12] CAZELLES: "Les mouvements révolutionnaires du milieu du XIVe siècle", *Revue historique*, 1962.
[13] HAUSER, H.: *Sources de l'Histoire de France au XVIe siècle*, tomo III, 1948.

Pero también se encuentran rebeliones acaudilladas por gentileshombres o sacerdotes. Y es realmente importante subrayar que éstos unas veces son conductores y otras conducidos. Sería absolutamente superficial creer, por ejemplo, que el señor de un lugar se rebela por motivos personales y que enrola a sus campesinos. Cuántas revueltas se desarrollan en sentido inverso. Los campesinos son los que estallan, los que ponen "fuego" al país, y luego buscan los dirigentes que los conduzcan en el combate. Estos jefes pueden ser sacerdotes, como en la revuelta de los Descalzos, pero con el apoyo de una parte importantes de los gentileshombres, o bien un señor que será llevado a la cabeza por sus cualidades militares. Y cuántas veces grandes señores van a interponerse entre sus campesinos *rebeldes* (a los que protegen contra una represión) y el poder central. Todavía en el siglo XVII. En todo caso, en las acusaciones lanzadas contra los rebeldes hay un "leitmotiv" que resurge: "Se podría fácilmente acabar con ellos, si la protección de los gentileshombres no los pusiese en la rebelión manifiesta". Y esto no es un hecho particular de Francia. Por todas partes, en las revueltas de todas las épocas, ha habido mezclas de medios sociales sin ningún reparto visible de intereses económicos y sociales claramente delimitados. Seguramente puede haber rebelión contra señores, puede haber rebelión del campesino contra la ciudad (en general, y cualquiera que sea la condición social del habitante), puede haber oposición entre el burgués o el campesino rico. Pero hay también asociación entre ricos y pobres contra una opresión común (así la alianza de los Viejos Cosacos, enriquecidos y situados, con los Cosacos nómadas y pobres en 1660 contra el Estado ruso organizador).

También puede constatarse una relación, a veces una solidaridad, entre "clases" diferentes en los movimientos de rebelión del siglo XVIII. Casi por todas partes los nobles se mezclan con los campesinos. Hay que subrayar el papel del clero, con frecuencia a la cabeza de los motines. Hours [14] subraya en un estudio muy

[14] HOURS: "Émeutes et émotions populaires dans le Lyonnais au XVIIIe siècle", *Cahiers d'Histoire,* 1964.



detallado que uno se encuentra sumergido en un clima de violencias cotidianas que corresponde a una mentalidad de insumisión generalizada: los motines del grano, las violencias contra los recaudadores de impuestos o los sargentos reclutadores no son reflejo de lucha de clases, sino que revelan, por el contrario, "solidaridades verticales" de todos los miembros de un mismo grupo.

Indudablemente, la "lectura" de los fenómenos revolucionarios como expresión de los conflictos de clase no es un análisis más profundo, que pasa por detrás de las apariencias: bien al contrario, es una lectura muy simplista, dogmática e irrealista cuando se la generaliza.

Y en la "gran revolución", ¡qué complejo! ¿No hay ante todo una rebelión nobiliaria contra la monarquía? ¿Y una rebeldía de la burguesía rica (1787-1788)? Esta rebelión formada por corrientes muy diversas permite la explosión popular al no tener ella misma un distinto contenido de clase. La revolución aristocrática, a partir de 1787, se enfrenta con el absolutismo real, los burgueses (sobre todo juristas) luchan contra reformas que les parecen inaceptables, y es allá arriba donde se fraguan el gran miedo y la sublevación popular de París. Es poco probable que estos dos movimientos hubieran podido nacer sin los precedentes. De hecho, fue la revuelta aristocrática la que se transformó en agitación generalizada [15]. ¿Quién inicia las revueltas? "En los siglos XVI, XVII y XVIII se puede ver que no son con frecuencia los más pobres, ni los más desheredados: muy a menudo hay un movimiento de líderes, los príncipes, los aristócratas, el Parlamento de París; no es, pues, ni la pobreza material ni una lucha de clases las que se encuentran en el origen. Rebeliones populares importantes son desencadenadas por clases dirigentes: no que ellas tomen el caudillaje ni que fomenten complots, pero crean un clima, formulan acusaciones, revelan la generalidad de una situación de trastorno, de injusticia, de miseria. Y si, además, la revuelta es, como hemos dicho, habitualmente reaccionaria, estas clases dirigentes son las primeras en que-

---

[15] GODECHOT: *Les révolutions de 1770 à 1799*, 1965.

rer volver a un estatuto antiguo en que eran aparentemente más privilegiadas. Pero también aquí el pueblo interviene siempre y hace causa común con sus "enemigos de clase", contra un enemigo todavía más inaceptable, todavía más evidente. La evidencia juega un gran papel en la rebelión: ahora bien, la clase no es un enemigo concreto, discernible. Es una abstracción, y para que la clase sea un motivo revolucionario, es preciso que la masa popular haya recibido ya una cierta formación, que se haya concienciado, que haya habido un desvelamiento, la designación "teórico-práctica" del verdadero enemigo.

Con esto concuerda la constatación de los historiadores modernos, según la cual la desigualdad social no ha sido habitualmente la causa de las sublevaciones tradicionales.

Es difícil hoy comprender que la cuestión social, la explotación, jamás haya desempeñado un gran papel en las rebeliones anteriores al siglo XVIII. Pues si es verdad que el "pueblo" se rebelaba periódicamente contra sus amos, no hay que asimilar el pueblo histórico con los pobres. La lucha, por ejemplo, de los plebeyos y los patricios en Roma no tiene nada que ver con una lucha entre ricos y pobres. La idea de que todas las revoluciones tienen una causa social es un puro y simple prejuicio salido del marxismo. Históricamente es inexacta. La cuestión social no juega un papel revolucionario si no es a partir de finales del siglo XVIII. Para llegar a ello era preciso que los hombres estuviesen convencidos de que la pobreza no era el destino del hombre, de que la división entre "aristos", "oligos" y el resto no era "natural". En otras palabras, era preciso que el crecimiento económico viniese a poner en discusión el destino de miseria, era necesario que a los ojos de todos apareciese posible una abundancia. Entonces la pobreza, la desigualdad de reparto se hacen causa de revolución. No antes.

Queda un último factor cuya influencia parece también evidente, sin que se pueda argüir concretamente: el valor. Se sabe la importancia que Camus atribuye al valor en el movimiento de rebeldía. Camus no ha insistido del todo en el hecho de la acusación.

Solamente de paso dice: "Al mismo tiempo que la repulsión respecto al intruso, hay en toda rebeldía una adhesión entera e instantánea del hombre a una parte de sí mismo. Hace, pues, intervenir implícitamente un juicio de valor..., opone lo que es preferible a lo que no lo es. No todo valor trae consigo la rebeldía. Pero todo movimiento de rebeldía invoca tácitamente un valor. Por confuso que sea, del movimiento de rebeldía nace una toma de conciencia: la percepción, a menudo deslumbrante, de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse..., si es que el hombre acepta morir en el movimiento de su rebeldía muestra de este modo que se sacrifica en beneficio de un bien que estima desborda su propio destino... Actúa, pues, en nombre de un valor todavía confuso, pero del que tiene la sensación de que es común a todos los hombres... Pero el fundamento de este valor es la rebeldía en sí. La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebeldía, y éste, a su vez, sólo encuentra justificación dentro de esta complicidad."

Esta cita permite ver claramente la posición de Camus. Y se comprende muy bien el pensamiento del filósofo. Por lo demás, es mucho más consolador considerar que este acto decisivo está hecho en nombre de un valor. Desgraciadamente, este valor inconsciente, confuso, implícito, este valor que en definitiva no es otro que el rebelde mismo y su complicidad, este valor que es adhesión a una parte de sí mismo, el filósofo lo deduce, lo supone, en cierto modo lo inventa. Yo no estoy seguro de que verdaderamente se pueda discernirlo. Si la rebeldía es el visceral negarse a continuar, si está al nivel de reacción del asno que se tumba al borde de la carretera porque no puede dar un paso más, y aunque se le golpee lo que se quiera, no se moverá, si es esta no aceptación de continuar una vida imposible, no hay valor alguno. Hay una simple imposibilidad. Pero si consideramos ciertas rebeldías burguesas y aristocráticas, éstas son frecuentemente la recusación de un cambio-repliegue sobre sí mismo, no aceptación de un riesgo o de una generosidad. No veo valor. Y si consideramos el aspecto central de la acusación, de la designación de la víctima propiciatoria, también tenemos dificul-

tades para discernir este valor. Trato de justificarme, declararme inocente del mal que se hace, y condeno al otro. Está muy bien que Camus insista sobre el valor que nace de la solidaridad, de la complicidad en la rebeldía. Olvida con demasiada facilidad que esta rebeldía se hace también contra, que es ruptura de solidaridad, y por esta razón destrucción de valor. Para condenar a Jesús, Pilatos cede a una sublevación del pueblo judío. Me gustaría que este pueblo hubiese tenido un valor y que su complicidad con Barrabás hubiese sido valor, pero se crea únicamente sobre la espalda del inocente condenado. ¡Y, ciertamente, no voy a decir que las víctimas de una rebelión sean inocentes! Pero, incluso cuando la rebelión golpea con justicia, condena al verdadero culpable de la opresión, de la miseria, de las calamidades (lo cual no es frecuente: ¡cuántos brujos fueron matados en motines, responsabilizados de la peste o de la sequía...!), en principio hay una voluntad de arrojar el propio pecado sobre el otro, de purificarse a sí mismo por una execración. ¿Dónde está el valor? Temo que, de hecho, sea una invención de filósofo. Ciertamente, aparece frecuentemente un valor en todos los movimientos de rebeldía (al menos occidentales) cuando aquellos han dejado manifiestos escritos: la libertad. No como principio, declaración general, sino como poder muy concreto, al nivel más humilde y más de cada día. Se trata de liberar la tierra heredada del impuesto..., la libertad es la lucha antifiscal o la lucha contra el procurador, es la voluntad de conservar los viejos fueros.

Hasta el siglo XVII, las palabras que constantemente se suceden: rebeldías, disturbios, revueltas, movimientos, jamás designan el esfuerzo hacia un orden nuevo, la voluntad de una forma nueva de sociedad o de gobierno, ni siquiera el advenimiento de una *nueva* libertad, aunque todos ellos se desencadenaron a causa del "reflejo" de libertad.

Es la corriente permanente desde el siglo XII hasta principios del siglo XVIII. Pero es también la voluntad del nómada de conservar la posibilidad de recorrer las tierras inmensas. Sublevación de los siervos. Sublevación de los cosacos, y también de los indios contra los colonizadores. De los esclavos. De los pueblos vencidos

contra los ocupantes. Prodigiosa aventura de *Ishi* [10]. Creo que la libertad concreta (¡que no es valor!) es la única "idea" que se encuentra invocada expresamente en estas sublevaciones, hasta la de justicia social, que cambiará completamente la perspectiva de la rebeldía. Pero en el período histórico considerado, no creo que se pueda ir mucho más allá y hacer del valor un centro creador, un impulso decisivo de la rebeldía.

* * *

La situación y la ocasión: la rebelión sólo estalla cuando una cierta situación se establece y tiende a durar. Cuando se trata de comprender la rebelión, se descubre siempre que ha habido una situación en la que el hombre se ha encontrado, y una ocasión que ha provocado la negativa ante tal situación. No hablemos de "causas", ni próximas ni lejanas. La causa reside en el secreto del corazón del hombre que hace que el ser entero se condense en este "No" decisivo del que hemos hablado. Pero este "No" sólo existe en relación con una situación dada y en función de una ocasión provocadora. Prefiero hablar de "situaciones" y no de estructuras. Ahora bien, la cuestión se encuentra ahora confusa y disputada.

Acabamos de vivir un medio siglo en el que el historiador intentaba definir la rebeldía y la revolución mediante un juego de estructura. La ideología de las clases y de la lucha de clases ha coloreado tan fuertemente nuestro pensamiento que ya no podemos comprender de otra manera el fenómeno histórico. E incluso cuando se escapa a ello, queda la convicción de que todo reside en una cierta estructura de las relaciones sociales. Se intenta entonces definir la sublevación por medio de esta organización. Aunque esta doctrina sea todavía compartida por una mayoría de historiadores, los estudios más profundos, los más minuciosos, vuelven hoy a poner en discusión estas fórmulas explicativas. Demos sólo algunos ejemplos de esta investigación en torno a las estructuras.

---

[10] KROEBER: *Ishi*, 1968.

Para algunos, "el espíritu de rebeldía se expresa difícilmente en las sociedades en que las desigualdades son muy grandes (régimen hindú de castas) o, por el contrario, aquellas en que la igualdad es absoluta (ciertas sociedades primitivas). En sociedad, el espíritu de rebeldía sólo es posible en los grupos en que una igualdad teórica recubre grandes desigualdades de hecho". Esto no es exacto. Se confunde precisamente rebelión y revolución. Hay numerosas rebeliones en sociedades de casta. Y la magia, nos hace ver Gurvitch, es una especie de rebeldía en la sociedad "primitiva". Asimismo, Decouflé considera que prácticamente no hay proyecto revolucionario en las sociedades en que hay una "pobreza residual": el pobre marginado (y no excluido) sería incapaz de acceder al nivel de aspiración mínimo que crearía las condiciones de un proyecto revolucionario. El conjunto de alienaciones nacidas de la marginalidad, más disimuladas al ser más difusas, supone la formación de una cultura de pobreza que impide la formación de un proyecto revolucionario. Por fino que sea este análisis, a mi entender no corresponde a la realidad: ha habido rebelión simple, en grupos excluidos, sin ir más allá, sin proyecto revolucionario (p. ej., el caso que creo importante de los hebreos en Egipto). Pero, sobre todo, Decouflé saca dos consecuencias de este análisis que me parecen imposibles: "La marginalidad afecta al marginal de una especie de ilegitimidad explícita", cuando toda la historia de las rebeliones demuestra, por el contrario, que los grupos de rebeldes tienen una viva conciencia de la legitimidad de su rebeldía. Pero ello se apoya sobre la afirmación: "En el límite, el pobre marginal es impotente para desembocar en la rebelión." Aquí, Decouflé confunde, ciertamente, rebelión y revolución. Ya hemos dicho que la rebelión carece de proyecto. Pero, ¿qué hacer de todas las rebeliones que precisamente tienen como protagonistas tanto a pobres marginales (por ejemplo, la de los negros americanos hoy) como a pobres excluidos? Por el contrario, puede que haya con mayor frecuencia propensión a la rebeldía en los pobres excluidos, en caso de pobreza generalizada, y más a menudo propensión a la revolución en el caso de la pobreza residual (caso de las sociedades industriales): la revolución

se agencia y se organiza en el caso de desarrollo global económico de una sociedad, y se forma un proyecto revolucionario entre los marginales. Me parece que la descripción histórica no confirma completamente el análisis sociológico de Decouflé.

Otros intentan explicar la revolución por la contradicción entre la situación jurídica y la situación económica. Cuando el estatuto jurídico mejora, mientras que la condición económica continúa siendo la misma, habría tendencia a la rebeldía, pues la miseria económica es cada vez menos tolerable para el que recibe mayor entidad en el sector político y puede expresarse válidamente en formas jurídicas que le son concedidas. Inversamente, cuando la situación económica de un grupo mejora, pero su condición jurídica continúa siendo la misma, habría tendencia a la revolución. Ejemplo clásico es el de la burguesía a finales del siglo XVIII. Sin duda hay algo de verdad, pero esto parece muy vago, muy insuficiente. Pues estas estructuras pueden ser favorecedoras, pero no provocan nada. Habría que probar que todas las revoluciones han tenido lugar en una estructura que presenta este desfase, e inversamente que toda estructura de este tipo arrastra consigo una revolución: ¡estamos muy lejos de ello! Esta relación es tan tenue que no se puede sacar gran cosa de ella. Y haremos el mismo reproche al análisis de estructura condicionante de la revolución hecho por H. Janne[17]: la revolución estallaría como consecuencia de una doble incapacidad de tipo institucional: la incapacidad de las autoridades dirigentes para seguir manteniendo su papel funcional; la incapacidad de las instituciones de autoridad para solucionar los conflictos de la sociedad. Esto equivale a decir que la revolución se desencadena, no por la potencia de la rebeldía, sino por la dimisión del poder (bajo sus dos formas: clase y gobierno). Pero esta incapacidad resultaría para H. Janne de la incapacidad de estas instituciones para asimilar los progresos de las técnicas y para contenerlos dentro de las estructuras existentes. Es la idea del *cultural lag* de Ogburn. Es difícil pasar de

---

[17] JANNE, H.: "Un modèle sociologique du phénomène révolutionnaire", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1960. Estudiaremos este análisis, en detalle, en el capítulo siguiente.

una evidencia (la revolución se produce cuando el poder es vacilante e impotente) a un análisis de estructuras y, sobre todo, a una generalización. Innumerables rebeliones y algunas revoluciones se han producido en una sociedad en que la clase dirigente y las estructuras del poder continuaban siendo perfectamente aptas para dirigir, en que ningún progreso técnico fulgurante implicaba este temblor de tierra. Y ¿cómo mostrar la relación entre progresos técnicos no asimilados y revolución? Tampoco aquí los hechos históricos permiten ninguna certeza, ninguna generalización. Y es que, en definitiva, la revolución no es un fenómeno de estructura, sino de coyuntura. Y mucho más aún la rebelión. Por supuesto, esa estructura puede ser favorable, pero no se establece relación necesaria alguna. Si se quiere enfocar desde mucho más cerca lo real, hay que considerar la coyuntura que puede analizarse en una situación y un acontecimiento. En la relación entre situación y ocasión aparece la posibilidad realizada de la rebelión. Si se toman los factores, a menudo indicados como "estructurales", en su consideración de "situaciones", estaríamos de acuerdo. Distorsión entre lo jurídico y lo económico, relación de clases, incapacidad para absorber un progreso técnico, debilitamiento del poder central, impotencia de la clase dirigente para asumir su función, son situaciones, como el despertar de los sentimientos nacionales, las rivalidades de clases, etc., y entre muchos otros factores que caracterizan una situación que nunca es la misma. Dentro de la extraordinaria diversidad histórica no podemos encontrar *un* denominador común válido para todas estas situaciones y que sería la estructura. Por el contrario, nos es preciso, si queremos comprender el fenómeno revolucionario, considerar la sociedad global en la que se produce, y no separar jamás un factor político, social o económico, como si fuera por sí solo determinante y decisivo. Hay que considerarlos todos, así como su relación: entonces discernimos la situación verdadera en que la rebelión y la revolución han sido posibles y provocadas.

¿Situaciones? Son innumerables. Por ejemplo, el desequilibrio en la organización jurídica fiscal. En 1636, las poblaciones de Saintonge son desfavorecidas en relación con las de Burdeos para

el reparto del impuesto. Además, los de la ciudad les parecen invasores a los campesinos, concurrentes ruinosos de un cultivo o una industria local. Muy frecuentemente, zonas agotadas por enfermedades o carestías. A veces, recesión económica, acompañada con frecuencia por una agravación en la presión fiscal, o también la situación creada por las grandes calamidades atmosféricas, cuando éstas son repetidas. La sequía de varios años o varios inviernos demasiado crudos. Entonces, la rebelión procede del hambre y de las epidemias: pero es más una rebelión contra el cielo, contra la injusticia de los dioses y la imposibilidad de permanecer teniendo ante sí esta incertidumbre y la eventualidad esperada de la inundación o el granizo. En estos casos, la rebelión va precedida de grandes ceremonias expiatorias, de procesiones, de rogativas, y cuando todo esto fracasa se produce la rebelión. Análogamente, una grave epidemia coloca en una situación revolucionaria. Así, la peste negra (desencadenamiento de violencias contra los judíos, juzgados responsables, y contra los ricos que en esta ocasión personifican el odio de un pueblo mal alimentado); llamaradas de miedo y de cólera sin perspectiva, sin extensión, la principal de las cuales es la Jacquerie, terrible, pero limitada, ciega y esporádica, que expresa la inseguridad total y el odio a todo lo que no sea uno mismo. Las crisis económicas, a menudo de origen rural, "los sin tierra que quedan sin empleo producen los Jacques de las llanuras francesas, los Tuchins del Languedoc, los Lollards de Inglaterra meridional, los Maillotins de París, los Coquillards de Borgoña..." (Favier).

"El marasmo conduce al motín", por supuesto; es lo que más inmediatamente se vive. También el Gaoulé, en el siglo XVIII, resulta de los trastornos económicos de la Martinica. Para fines del siglo XVIII, Godechot concluye que las numerosas revueltas de esta época son un aspecto de las crisis económicas: crisis provocadas por el alza de los precios (América, 1763-1770); por las malas cosechas (Europa, 1770-1789); por el hundimiento de ciertos precios a causa de una superproducción (Francia, el vino de 1770-1789), y muy generalmente, cualquiera que sea la causa, por el marasmo eco-

nómico. Pero una situación que evidentemente no hay que despreciar es la multiplicación de las guerras: la rebelión se aferra a la guerra, violencia sobre violencia, bien consecuencia directa para los países pillados por los soldados, o bien consecuencia por el aumento de los impuestos. Una derrota militar, un largo "martirio" bélico, son situaciones que pueden hacerse globales y engendrar el movimiento. Se sabe ahora que los motines de 1917 resultan mucho más de la miseria, de la protesta de la infantería contra la inutilidad de su martirio, de la fatiga y del desfondamiento de las esperanzas puestas en la ofensiva de mayo, que de la propaganda pacifista y revolucionaria [18].

Pero también una crisis religiosa, una crisis de conciencia, la pérdida de la creencia en valores conocidos, o de una cierta escala de valores, pueden ser el fenómeno de situación que se hace dominante y colorea todo el resto. No está del todo probado que el trastorno religioso provenga de factores socioeconómicos. Puede ser original y determinar el resto; el gesto de Lutero provoca una explosión general. El contenido de su pensamiento es acaso mal conocido en su época, pero su protesta hace explotar la fermentación secreta y va en seguida a tomar la forma de la revolución violenta, la de Münzer, la de Schaffhouse, rebeldías generalizadas en Suiza y en Alemania, Anabaptistas y Schwargeister, los espirituales de Munster y Wullenwever en Lubeck. Los jefes de los campesinos son un sacerdote y un herrero... Movimiento ininterrumpido de 1521 a 1535..., cuyo sentido en vano se quiere limitar al de una sublevación social: es ante todo y fundamentalmente religiosa. Pero el desfondamiento de las creencias hace bruscamente intolerable una situación social o económica que de otra forma sería soportada. Lo social y lo económico son el pretexto y no el fundamento, son la causa sólo en la medida en que ya no hay razón alguna para vivir, y en que lo que hacía aceptar la vida ha desaparecido. Una vez desvanecidos los valores, no es la realidad lo que aparece, sino lo absurdo de todo. A partir de entonces ya nada tiene sentido, y,

[18] PEDRONCINI: *Les mutineries de 1917*, 1968.

por consiguiente, la condición humana *global* se hace igualmente intolerable. Analizar estas rebeliones como prueba de que la religión es velo ideológico y opio del pueblo es condenarse a no comprender nada de uno de los aspectos de la revolución.

Sea como sea, la rebelión neerlandesa de 1580 contra el emperador es ante todo un fenómeno religioso antes de ser económico o social, y los adversarios de ningún modo se equivocaron sobre el sentido de su combate. Cuando un grupo accede a la conciencia de la especificidad de sus valores, cuando los valores comunes estallan, entonces hay una situación en que normalmente la revolución debe producirse. Asimismo, cuando estamos en una sociedad en que la violencia parece comúnmente extendida, ésta se convierte en un modelo generalizado, una "cultura de violencia", como Harris califica a los Estados Unidos [19]. Harris muestra cómo la "atmósfera" de la sociedad americana desde sus orígenes está hecha de violencia, que es objeto de la mayor tolerancia: el crecimiento de la esclavitud en una sociedad "libre", la colocación de los indios en reservas, el reconocimiento de la ley de Lynch, la segregación en las iglesias y la de los sindicatos... Las violencias, físicas o no, no bastan por sí solas para producir una situación potencialmente revolucionaria; pero sí principalmente la distorsión entre los valores proclamados y la realidad vivida: que una sociedad en la que sin cesar son afirmadas y proclamadas la Libertad y la Igualdad sea en realidad una sociedad en la que la violencia se practique sin cesar con vistas a limitar la libertad de algunos, prohibir la igualdad a otros. Aquí se produce una situación terriblemente explosiva. Ciertamente, no hay que despreciar las tensiones entre grupos sociales. Aunque en ello no esté la clave de las revoluciones, hay que tener en cuenta, por ejemplo, el juego de los soberanos que se apoyan tanto sobre "terceros", el tercer poder, el del pueblo, o sobre la aristocracia, y provocan finalmente conflictos entre los grupos. En particular, en todos los Estados de fines del siglo XVIII, la lucha entre los soberanos y los cuerpos aristócratas conduce bien a

[19] HARRIS, Clarence J.: *Aerospace Technologic and Urban Disorders*, Filadelfia, 1968.

los reyes a apoyarse sobre estos "terceros" contra los nobles (Austria, Suecia), o bien a los aristócratas a sublevar al pueblo contra el rey (Francia, América). Estas situaciones diversas crean, de una manera o de otra, condiciones favorables para la rebeldía. También serán condiciones favorables el alejamiento del poder de la capital, un cierto aislamiento, comunicaciones difíciles, la fragilidad de la economía, las exigencias del Estado no compensadas por su control sobre sus propios agentes [20], o también la multiplicación rápida del número de esclavos y siervos (Roma, la Rusia del siglo XVII). Una condición que Mousnier ha subrayado muy oportunamente es la movilidad social. La existencia de esta movilidad puede provocar con frecuencia rebeldías para mejorar la clasificación de tal grupo social. Pero impide que la rebelión se desarrolle en revolución. Por el contrario, la sociedad fijada provoca la revolución. Pero yo quisiera insistir aquí, sobre todo, en el paso (progresivo o autoritario, como en la Rusia del siglo XVII) de una sociedad móvil a una sociedad bloqueada [21], es decir, una sociedad en la que el progreso y la movilidad están detenidos por factores externos o por un consenso social tendente a un equilibrio social que no se discute, aun cuando haya conflictos políticos, pues el consenso social no es idéntico, ni incluso traducido por el consenso político. Este desacuerdo sobre el Gobierno es poco importante en una sociedad bloqueada por una especie de consenso aparentemente general sobre la sociedad misma. Acaso sea este bloqueo el que coloca al individuo en una situación específica de pre-sublevación y, en cierta medida, ello explica a la vez el carácter reaccionario y apocalíptico de la rebelión. Sea como sea, es preciso comprender la importancia de la coyuntura para el fenómeno de rebelión; incluso puede uno preguntarse si las rebeliones no son esencialmente un asunto de coyuntura... Si alguien dijese: "Las circunstancias bastan para explicar las rebeliones (campesinas en Francia, Rusia, China en el siglo XVII), condiciones semejantes habrían provocado en cualquier sociedad, habrían causado en cualquier parte crisis de desesperación

[20] MOUSNIER: *op. cit.*, pág. 339.
[21] HOFFMANN: *Paradoxes*, en *A la recherche de la France*, 1963.

y, como consecuencia, bruscas y repetidas explosiones de cólera, sin que entraran en juego las estructuras sociales", sentaría una tesis acaso errónea, pero en ningún caso disparatada. Los análisis hechos por doquier parecen confirmar enteramente esta tesis. Pero es imposible formular una ley general de relación entre la rebelión y una situación dada. Esta puede ser solamente el dato favorable, pues la rebelión continúa siendo un acto del hombre dentro de una cierta situación y en ciertas ocasiones. Ahora bien, como ya dijimos, la coyuntura se divide en estos dos términos: una situación (de lo que acabamos de dar ciertos ejemplos) y una ocasión. El hombre que vive en la depresión económica o en las secuelas de una vasta epidemia se rebela cuando a ello se añada la ocasión en un instante dado. No vendría a cuento enumerar todas estas ocasiones. Son innumerables. Para el Ejército francés de Rumania en 1918, ocasión de frío extremo, sentimiento de lo absurdo de tener que combatir a antiguos aliados y colaborar con alemanes, sentimiento de injusticia de ser mantenidos bajo las armas después del fin de la guerra. Y para la flota del Mar Negro, ocasión (¡verdaderamente muy ocasional!) de una carga de carbón a realizar el día de Pascua... Ocasión de la predicación religiosa de un profeta o de un exaltado (Münzer o Nat Turner), de un atentado que escandaliza a la opinión: ¡cuántas revueltas estallarán como consecuencia de Lucrecias violadas a condición de que el accidente sea explotado por un tribuno! Pero éste no puede nada sin la situación de penuria, de miseria, y sin un acontecimiento sorprendente. Etienne Marcel, Van Artevelde, Cola di Rienzo, Münzer, Wat Tyler, Juan de Leyde... son todos ellos "ocasiones". Las confesiones de Nat Turner nos muestran cómo nace progresivamente el convencimiento de uno de estos jefes de motines, de rebelión, de revolución. Pero la palabra de este hombre sólo es la ocasión de una toma de conciencia, la expresión de una lenta maduración... Pero tan importante como la acción de un líder es la presencia de personas al margen del cuerpo social y que proporcionan o un ejemplo, o un punto de cristalización, o una incitación. Parece que esto juega en la rebelión un papel ocasional considerable. Así, la existencia de bandole-

ros. Sin embargo, tal como muy bien lo ha mostrado Vexliard, este término es ambiguo [22]. Abarca en la historia a guerrilleros que hacen una guerra interior, descontentos del sistema social, que se retiran a los bosques, las montañas y, por supuesto, a los simples malhechores. Estas partidas de bandoleros pueden tener la simpatía de los pobres en una época de opresión. Pero, al contrario, se puede considerar a estos bandidos como opresores. Estas bandas operan bajo la guía de un jefe local, cuya personalidad crea la aglutinación de la banda. Pero de la existencia de bandoleros se pasa muy pronto a la rebeldía cuando el bandolerismo toma una orientación política (la Bagaude en la Galia de los siglos III a V). En este momento, la partida de bandoleros atrae a poblaciones locales que se enrolan y forman el primer núcleo hasta convertirlo en un ejército. El jefe de bandoleros se convierte en jefe de una rebeldía política. Tal es la historia de la gran revuelta china de 1636-1643. Los bandoleros, desertores del Ejército, campesinos que huyen del Fisco, acaban por tener un jefe, Li Tzu Cheng, que agrupará un ejército de rebeldes y llegará a ser (por poco tiempo) emperador. Y volverán a caer a continuación en el bandolerismo puro.

También los mendigos desempeñan una función: a veces, sin ninguna intención premeditada, la presencia de mendigos es ocasión de rebeldía. Vexliard enumera las rebeldías de los siglos XVI al XVIII que tienen por causa la solidaridad del pueblo con uno o algunos mendigos detenidos, maltratados por arqueros. Motines para liberar a un preso, para impedir la vuelta a la prisión de pordioseros [23]; D'Argenson habla de la "compasión irrazonable del populacho de París". Las manifestaciones favorables a los pordioseros se reproducen por todas partes. Son tanto más importantes cuanto que no se trata de defender al cuerpo social en cuanto tal, de un grupo en pro de sus intereses, sino al contrario, de la defensa de un fuera de la ley, de un miembro extraño al grupo, y en tiempo normal considerado con desconfianza. Pero ¿hay que creer en esta "compasión irrazonable", o no es ante todo reacción contra una

[22] VEXLIARD: *op. cit.*, pág. 126 y sigs.
[23] VEXLIARD: *op. cit.*, pág. 205.

intervención del representante del Estado? Siempre sucede que la existencia de estos errantes (bandoleros, pordioseros, cosacos, etcétera) es en una sociedad ocasión permanente de una posibilidad de rebelión [24]. También aquí el mendigo cumple sólo una función pasiva. El errante puede, al contrario, tener un papel muy activo cuando llama a un pueblo a la rebeldía. Ello puede producirse, bien en el caso de una banda errante que a su paso reúne a toda una población, bien en el caso de un hombre que se convierte en centro de todo. Bolotnikov, Stenka Razin... y tantos otros después de Espartaco; un jefe lanza un movimiento de rebeldía cuyo éxito depende de la situación global. Pero también, bajo la influencia de una personalidad destacada, se asiste regularmente al crecimiento de un grupo que recorre la región y que recibe la adhesión de las poblaciones locales hasta constituir un ejército. Esto se produjo muchas veces en el Imperio Romano de los siglos III al V, y en la China de los siglos XIII al XVIII, etc. La llamada de un rebelde, la presencia de una banda militar son la ocasión siempre renovada que hace nacer en el corazón del hombre el "No" a su destino.

También puede tratarse del contagio de una rebeldía o de la solidaridad con otros. Estos fenómenos, en realidad, no están estudiados, pero existen ciertamente: es más o menos cierto que después de la rebeldía de Santonge en 1636, los santongueses vencidos se repliegan al Perigord y que entonces (1637) estalla la revuelta de los Croquants; también lo es que los campos bretones en 1675 se rebelan a raíz y a ejemplo de las rebeliones de Rennes y de Burdeos. Y después, por ejemplo, ¿cuántas huelgas de solidaridad ha habido? Pero se conoce poco la medida de esta influencia y su mecanismo. ¿Se podría hablar de revolucionarios profesionales que maquinan un complot? ¿O bien de la exaltación producida en un lugar por los graves hechos de que informan rebeldes que huyen? Parece ser que con mucha generalidad podemos reducir la influencia de los complots. Es sabido que el complot no provoca la rebeldía, salvo excepción. Después de haber creído en la extrema influencia

[24] Para los cosacos: MOUSNIER: *op. cit.*, pág. 164 y sigs.

de las sociedades secretas, de la francmasonería y de numerosos complots en el origen de la Revolución de 1789, se ha remitido sabiamente todo ello a los archivos del romanticismo. Asimismo, Godechot muestra la proliferación de complots en la Hungría de 1790 a 1794, conspiraciones jacobinas y otras [25], pero sin ningún efecto. Se sabe asimismo hasta qué punto la imaginación del complot ha entrado en juego para explicar la Comuna, y qué pequeño papel ha tenido la conspiración. Lefebvre ha analizado perfectamente la diferencia de influencia entre los Internacionales que, como individuos, han tenido una gran influencia, y la Internacional, que prácticamente no la ha tenido [26]. Y los complots permanentes montados por Blanqui jamás desembocaron en una rebelión, ni tampoco el de los Synarcas, etc. En realidad, el complot tenía, sin duda, una eficacia considerable en lo que se llamaba la "Revolución de Palacio". Para matar a un tirano, el complot es todavía el mejor medio: pero ello no tiene ninguna común medida con la rebelión. El conspirador es un hombre emparedado en su sistema y su problema, que ni siente ni ve la situación común; para llegar a una revolución, el complot es la peor de las vías. Lenin lo ha demostrado perfectamente. Y por ello, Camus comete un error cuando concede igual importancia a los juramentados nihilistas, y a los rebeldes de los motines y las revoluciones. Es cierto que los primeros son "rebeldes metafísicos". Pero son solamente conspiradores. Bastante semejantes, pese a su dimensión filosófica, a los del siglo XVI, por ejemplo. El complot basta para destruir a un hombre, un edificio; no trae consigo nada más. Sólo muy raramente es el detonador de una rebelión. Y diría que cuando esto es así, se debe al azar, al encuentro fortuito de una situación y de este accidente. Pues el conspirador no tiene precisamente en cuenta la situación, al estar sólo ficticiamente en relación con la parte de población en condición potencial de rebeldía.

Por el contrario, y ya hacíamos alusión a ello refiriéndonos a los Croquants, la inclusión en un grupo dado de una cierta masa de

[25] GODECHOT: *op. cit.*, pág. 151.
[26] LEFEBVRE: *La proclamation de la Commune*, 1965.

rebeldes o de revolucionarios llegados de otra parte, puede adquirir una importancia considerable. Se ha medido mejor, ahora, el peso de todos aquellos revolucionarios extranjeros que afluyeron a Francia antes de 1789, y aportaron con su vagabundeo, sus esperanzas decepcionadas y su voluntad de rebelión. Cuarenta mil holandeses después del fracaso de la rebelión de los Países Bajos en 1787, quizá diez mil belgas, todos los jefes demócratas suizos después de los motines de Friburgo, Ginebra, etc. (1781). A muchos los encontramos en torno a Mirabeau. Aquí tenemos certezas. Pero se ha planteado una cuestión interesante sobre la influencia de los soldados franceses que regresaban de la guerra de Independencia Americana. Alrededor de seis mil soldados regresaron a sus casas portadores de ideas revolucionarias. Ahora bien, el mapa de sus lugares de origen coincide bastante con el mapa de los motines rurales de 1789. ¿Simple coincidencia? [27]. Sea como sea, parece cierto que, en una situación dada de un grupo humano, la presencia, la acción, la idea de uno o de varios hombres se convierte en la ocasión de la rebeldía. Pero, una vez más, hay que precisar que esto no debe interpretarse en el sentido de la "camarilla", de la "conspiración", de los "agitadores", etc. Su influencia verdadera es involuntaria, no calculada. El encuentro entre la situación y la ocasión que representan estos hombres en su ser es lo que determina la rebelión.

Asimismo se puede hablar de contagio, a distancia ciertamente, en Santo Domingo, cuando se produce la sublevación de los negros en 1791, a imitación de lo que sucedía en Francia, y cuando en 1794 se desencadena la revuelta de los negros contra los plantadores se hace apoyándose en la proclamación de libertad hecha por la Convención.

Independientemente de esto, la ocasión puede también, evidentemente, emanar de ciertos hechos. Decisiones del poder central, aumento drástico de la presión impositiva, supresión de un fuero o privilegio, paso demasiado frecuente de soldados que hay que albergar, represión religiosa que se endurece, revocación de un in-

---

[27] Sobre todas estas cuestiones, GODECHOT: *op. cit.*, págs. 110, 113, 273.

tendente con el que el pueblo se siente identificado, obligación del uso del papel timbrado, monopolio del tabaco, decisión relativa a los privilegios de navegación, ordenanzas sobre la prensa, orden de devolver los cañones a los prusianos, etc. Se trata siempre de un hecho que en sí no es importante y no justifica un motín. Un Gobierno puede perfectamente creer que la medida que adopta no provocará disturbios, por ser una medida accesoria y porque se han tomado otras cien del mismo género sin consecuencias. Y, sin embargo, repentinamente, por ésta estalla una rebeldía. El Gobierno es tan extraño a la situación como el conspirador. De ahí que jamás sepa exactamente el efecto de una decisión.

Finalmente, hay que tener muy en cuenta la influencia de las falsas noticias, de los rumores y de los bulos. El falso rumor de la llegada de un nuevo recaudador, el falso rumor de la ampliación, decidida por el rey, de cierto impuesto [28], las extraordinarias noticias falsas que han provocado el pánico: aparición de bandoleros, tropas de aristócratas constituidas para matar a los campesinos, bandas rurales para asaltar las ciudades, la multiplicación de rumores inexactos, la "gigantesca noticia falsa", como dice Godechot [29], probablemente espontánea (se dieron miedo unos a otros, añade), es uno de los fenómenos más curiosos de pánico generalizado, provocador de rebeldía. Pero, en definitiva, creo más en la importancia de la presencia humana que en la de los hechos en sí como factor inmediatamente decisivo de la rebelión a partir de la situación favorable.

2. DE LA REBELION A LA REVOLUCION

Vimos antes hasta qué punto la diferencia entre rebelión y revolución, cuando se las considera en la historia y no se amontonan los conceptos, es difícil, incierta. La Historia demuestra a menudo que

---

[28] MOUSNIER: *op. cit.*, págs. 106-138.
[29] GODECHOT: *op. cit.*, págs. 126, 303.

se puede considerar un cierto paso de la rebelión a la revolución, que ésta es resultado de aquélla, que proviene en definitiva del hombre rebelde. Pero la idea de revolución es una novedad. El "fenómeno" revolución no tiene precedentes en la historia premoderna. Solamente en el mundo moderno aparece a la vez la necesidad de hacer revoluciones y del espíritu revolucionario. Ciertamente, hasta el siglo último hay un parentesco muy grande entre ambos, y la revolución se enraíza en la rebelión.

Eliminemos ante todo las falsas diferencias. No hay, en primer lugar, un mayor o menor nivel de violencia. Se ha escrito, por ejemplo, con ocasión de los disturbios parisienses de 1968: "No se ha pasado de arrojar adoquines y bombas lacrimógenas al disparo de metralletas..., la revolución no ha tenido lugar." ¡Qué simplismo! Ha habido innumerables rebeliones extraordinariamente violentas, con centenares de muertos: no se trataba de revoluciones. Inversamente ha habido revoluciones que supusieron relativamente pocas víctimas. Después de todo, antes del Terror, de 1789 a 1792 se trataba ciertamente de una revolución, y había todavía bastante pocos muertos. En segundo lugar, tampoco es el éxito lo que marca la diferencia: rebelión la que fracasa, revolución la que tiene éxito. Error ya estudiado. La diferencia no está tampoco en la amplitud: una rebelión que se extiende a todo un país puede perfectamente no pasar de rebelión. Cuando en 1794 los dos tercios de Francia se sublevaron contra el Gobierno revolucionario, se produjo una rebelión. Inversamente, una revolución puede efectuarse con un mínimo de disturbios. Así, la revolución de Ginebra. Finalmente, tampoco debemos en rigor tener en cuenta los resultados sociales: ciertas revoluciones apenas han tenido resultados económicos o sociológicos profundos. Así, la revolución de 1830. Por el contrario, algunas rebeliones han entrañado modificaciones considerables: así, las revueltas negras en los Estados Unidos en estos últimos años han llevado al Gobierno a cambios espectaculares. Sobre esta base trataremos de determinar los puntos de semejanza y finalmente lo que hace que una revolución sea revolución.

* * *

Es preciso darse cuenta de que si una revolución sale de una rebelión, lo cual es frecuente [80], asume también sus caracteres. Por consiguiente, *a este nivel,* la cuestión de la espontaneidad revolucionaria es una falsa cuestión. Es una verdad histórica que la revolución, al igual que la rebelión, no puede surgir de un complot o de una conspiración. La revolución no es el resultado de conspiraciones tenebrosas: se engrana sobre un movimiento espontáneo, una sublevación ocasional. Sin él no es posible nada. Volveremos a encontrar este carácter espontáneo a otro nivel. Pero el punto de semejanza central que es preciso retener es que la revolución, como la rebelión, se hace, al menos hasta el siglo XIX, contra la Historia. Sobre todo, no hay que creer que la rebelión sea un movimiento reaccionario y la revolución progresista: la revolución, tradicionalmente, también se hace contra lo que, previsiblemente, la evolución promete al hombre. Es una negativa a avanzar hacia el futuro. Es un enorme error de hecho, cuya causa buscaremos más adelante, la célebre fórmula marxista: "Las revoluciones son las locomotoras de la Historia." Por el contrario, con la mayor frecuencia tratan de impedir el desarrollo de esta Historia.

Maquiavelo tenía ya este enfoque de una revolución vuelta hacia el pasado: la llama la revolución "Renovazione", y esta renovación, vuelta a poner de nuevo, es el único cambio para lo mejor que se pueda concebir. Durante siglos, los hombres que intentaron revoluciones no buscaban una novedad. La elección misma de la palabra "Revolución", término astronómico que indica el circuito que traza un astro al volver a su punto de partida, es sintomática. La revolución vuelve al punto preestablecido que se había abandonado erróneamente. Parece ser que la primera vez que se emplea la palabra es para designar la restauración de la Monarquía inglesa en 1660. Así, la revolución no era totalmente cosa de Cromwell y de su Gobierno, sino la caída del Parlamento. Asimismo, en 1688, se hablará de revolución cuando los Estuardos son expulsados

---

[80] Encontraremos, pues, aquí algunos movimientos citados más arriba como rebelión, en su desarrollo como revolución.



y Guillermo sube al Trono [31]. Lo que entonces se llamó "Revolución Gloriosa" fue el restablecimiento del poder monárquico en su gloria y esplendor primeros que los disturbios habían borrado.

La mayor parte de las revoluciones hasta el siglo XIX pueden tener una doble meta: o son conservadoras, incluso retrógradas (se trata de mantener una situación, y mejor volver a un estado muy anterior, real o soñado), o son una voluntad de obstaculizar un porvenir previsible "normal", valorado de acuerdo con el presente. ¿Para obtener qué? Generalmente, no se sabe con claridad, no hay ninguna meta definida, solamente una negativa. En todo caso, en las dos hipótesis, es un esfuerzo para desviar el curso de la historia. Seguramente, esta interpretación no es habitual. Si se considera el movimiento comunal como un conjunto de revoluciones, se le suele interpretar como conflicto de clases: exigencias de los comerciantes ante los señores para obtener la independencia, y más aún: revolución de la libertad, organización de un poder "democrático" contra el sistema señorial, y por consiguiente elaboración de la Historia. Pero todo ello es interpretación modernista. Para los hombres de los movimientos comunales se trataba, por una parte, de establecer en su provecho una sociedad de tipo señorial. Con demasiada frecuencia se olvida que las ciudades liberadas entran en el sistema señorial al declararse ellas mismas Señorías (en el límite podría decirse: se trata de la rebelión de un vasallo contra un señor, intentando el vasallo declararse independiente). Por otra parte, se trataba de impedir el desarrollo normal del curso de la historia siguiendo el cual el señor acapararía los beneficios de los desarrollos técnicos y de las relaciones comerciales: el problema consistía únicamente en saber a quién irían a parar los beneficios. Estamos muy lejos de los objetivos que prestamos a los burgueses rebeldes. Lo mismo en la gran revolución de Torreben en Bretaña: cuántas veces se presenta el código campesino entonces redactado como un programa revolucionario; se trata de la libertad de la provincia armórica, de profundas modificaciones de las prestaciones personales, justicias, ma-

---

[31] V.º Revolution, *Oxford English Dictionary* y *Encycl. Brit.*

trimonios, sucesiones... Pero, de hecho, no se ataca en absoluto al sistema señorial y feudal —ni tampoco a la sociedad estamental—, y los revolucionarios no exigen de ningún modo un vuelco del régimen político: no reclaman nada concerniente al Estado soberano y absoluto. Ciertamente, protestan contra los jueces, contra la nobleza, contra los "nuevos impuestos", pero no proponen remedio alguno con precisión, ninguna reforma. Admiten todo lo que es antiguo, consuetudinario: protestan contra las novedades, los excesos, las desviaciones.

La revolución inglesa es del mismo tipo pese a la muerte del rey [32]. Se propone conservar el orden, la religión, la seguridad de la propiedad. El Gobierno puede cambiar, el grupo en el poder representa intereses diferentes: el objetivo no es precipitarse hacia un futuro totalmente nuevo, sino afirmar el pasado, detener el curso normal de la historia.

Cromwell se designa a sí mismo como "gendarme guarda rural", y si se proclama por todas partes la libertad, es con un estatalismo que en nada envidia al de Luis XIV. Esto aparece claramente en el conflicto entre Cromwell y los Niveladores, quienes habrían sido unos revolucionarios modernos: establecen un pacto del Pueblo que reclama una especie de República popular y socializante. Aunque los Niveladores se reclutan entre artesanos, tenderos, soldados, no hay que olvidar que sus jefes son nobles y oficiales superiores y que no se puede verdaderamente hablar de lucha de clases. Un poco más tarde, en Rusia, con Stenka Razin, se tiene la impresión de que se trata de una revolución igualmente verdadera: se proclama la libertad por todos los sitios donde pasan. La libertad cosaca. En todas las ciudades se establecen asambleas deliberantes, jefes elegidos, Repúblicas democráticas e igualitarias. ¡Jamás se había ido tan lejos! Y, sin embargo, todos los cosacos estaban de acuerdo en dos puntos: el zar no es responsable de los males del pueblo (es traicionado por malos consejeros). Y, además, al hacer su revolución sirven a la Virgen María y sólo quieren suprimir lo que

[32] LUTAUD: *Les Niveleurs, Cromwell et la République*, 1967.

pone trabas al libre ejercicio *tradicional* de la vida nómada y guerrera. Por supuesto, de esta inmensa explosión se ha podido decir que "en nada cambió la evolución del Estado ruso hacia una forma cada vez más absoluta y centralizada..., en nada cambió la evolución de la sociedad rusa..." [33]. Ninguna de estas revoluciones es ruptura con la historia, o crisis que encamina a la historia por una nueva ruta. Pero se podrían multiplicar los ejemplos con los Milenaristas. Pues se puede hablar de revolución cuando éstos establecen instituciones, poderes, liberan territorios de las autoridades tradicionales. Pero ¿qué hacen entonces? Los campesinos rebeldes, bajo el caudillaje de Münzer, quieren un retorno absoluto hacia atrás, hasta el momento primitivo, el retorno a la época en que los hombres eran libres e iguales, al día primero, al mundo ancestral, en el cual los hombres eran tratados con equidad [34]. Por el mismo tiempo, Juan de Leyde establece en Munster una especie de Reino de Dios, aunque totalmente fuera de la hstoria. Hablar aquí de preludio del comunismo es un contrasentido: estamos en presencia de una revolución que se hace contra la historia, puesto que se trata de establecer sin más el Reino de Dios sobre la Tierra. Lo importante no es la puesta en común de las riquezas, sino la proclamación del rey de la Justicia universal, el establecimiento de la más estricta ley moral, del absoluto evangélico, antes de caer del otro lado [35].

Pero todo esto reproduce la gran tentativa de Joaquín de Fiore o de los Hermanos de la Pobre Vida [36]. Podríamos aducir infinidad de ejemplos: iluministas, políticos, campesinos, burgueses, todos se orientan de la misma manera: la revolución fuera de la historia, contra la historia que va haciéndose, búsqueda de un retorno del tiempo, esfuerzo por un recomenzar absoluto. Por supuesto, en un enfoque moderno, se podrá decir que fue así únicamente en la medida en que se trataba de una reconquista de la his-

---

[33] MOUSNIER: *op. cit.*, pág. 234.
[34] BLOCH: *op. cit.*
[35] D'AUBARÈDE: *La révolution des Saints*, 1946, págs. 1520-1536.
[36] AEGERTER: *Les hérésies au Moyen Age*, 1939.

toria, de una historia interiorizada por el grupo, por la masa; que la revolución se hace en función de la historia de los hombres privados, frustrados del significado de su vida cotidiana, y contra la historia que disimula ésta bajo una crónica en la que los poderosos son siempre legitimados... [87]. Esta interpretación no debe velar el hecho de que en la intención de estos revolucionarios hay siempre una recusación de la historia y que la revolución no es a sus ojos un medio de hacerla, sino, por el contrario, de negarla. Entonces, evidentemente, profundizando, tomando puntos de vista diversos, se podrá siempre demostrar que estas revoluciones se inscribían finalmente de tal o cual manera en la historia, que, habiendo tenido tal o cual resultado, eran, por supuesto, la historia, etc., pero en realidad todo esto es una interpretación que oculta la realidad concreta del movimiento revolucionario que asume ante todo la rebeldía del hombre.

* * *

Pero entonces, ¿en qué se distinguen la rebelión y la revolución? Creo que hay dos elementos totalmente nuevos: la Teoría y la Institución. La rebelión no tiene pensamiento alguno en su origen, es visceral, inmediata. La revolución implica una doctrina, un proyecto, un programa, una teoría cualquiera, entendiendo el término en un sentido amplio. En todo caso, creo que es la existencia de este pensamiento previo lo que especifica a la revolución. También en la rebelión hay a veces un pensamiento, pero se trata siempre de algo ocasional, algo que nace de la rebeldía misma a lo largo de su desarrollo. La revolución, en algún sentido, tiene unas líneas de fuerza intelectuales que no tiene la rebelión. Además, la revolución trata de institucionalizarse. La rebelión, incluso cuando triunfa, se detiene alelada en su mismo éxito. Lo que caracteriza la transformación de la rebelión en revolución es el esfuerzo por desembocar en una organización (¡a falta de sociedad!) nueva, y desde

[87] DECOUFLÉ: *op. cit.*, págs. 43-49.

el punto de vista de los hombres ello implica la existencia de lo que Decouflé llama, muy acertadamente, los "gestores" de la revolución. Pero mientras él pone en ese nombre un poco de desprecio, creo por el contrario que sólo hay revolución cuando hay esta mezcla de rebeldes y gestores. La rebelión no tiene acceso al nivel de revolución cuando sólo hay masas y rebeldes: faltan los organizadores, los que ponen orden después de que la ráfaga ha pasado.

* * *

Proyecto, Teoría, Doctrina, Principios... Conozco bien las diferencias de estos términos, no hay que insistir demasiado sobre ello. "Hemos llegado a ese momento en que la rebeldía, rechazando toda servidumbre, tiende a anexionar la creación entera..., la irracional reivindicación de la libertad paradójicamente va a tomar por arma la razón, único poder de conquista que le parece puramente humano..., el movimiento de rebeldía en el origen se desvía. La revolución parte de la idea. Precisamente, es la inserción de la idea en la experiencia histórica, así como la rebeldía es solamente el movimiento que lleva de la experiencia individual a la idea" [38]. Es indudable que el asesino que trata de matar al rey no obedece a ningún pensamiento. El rebelde mismo, con los regicidas, asesinos de Enrique III, de Enrique IV o de Paul Doumer, tratan de alcanzar a una persona. Pero de ninguna manera se pensaba en cambiar el régimen, en modificar el principio de la sociedad. Por el contrario, la revolución supone una ideología concreta y no un milenarismo exacerbado.

Esta ideología puede expresarse a niveles muy diferentes, desde el más vago al más preciso, desde el más detallado al más global. Muchas de estas revoluciones parten con una ideología bastante incierta, aunque firme: lo que Sartre, y muchos otros, denominarán con el término de proyecto. Es una meta y una imagen, guía y proyección, inteligible y comunicable. Decouflé [39] ha analizado muy

[38] CAMUS: *op. cit.*, págs. 132-136.
[39] DECOUFLÉ: *op. cit.*, pág. 19.

bien este punto mostrando que hay dos tipos de proyectos: el proyecto establecido y el proyecto revolucionario que está en contradición con el precedente. Este proyecto revolucionario es colectivo, y formula de manera no doctrinal la aspiración de un grupo con una expresión más o menos racional. Lo esencial de este proyecto, sea cual sea el aspecto bajo el que se presente, es que plantea un comienzo. La revolución es "el único acontecimiento político que nos coloca directa e ineludiblemente ante el problema del comienzo" [40]. La revolución no es un ensayo de transformación de lo que existe. No tiene nada que ver con las reformas. Es partir de cero. El proyecto revolucionario no consiste ni en aplicar una doctrina idealista ni en reformar éste o aquel elemento de la sociedad: se llega siempre a plantear un comienzo. A partir de ahí todo toma un nuevo sesgo. Y el que se trate de un retorno hacia atrás, a la Gran Epoca del comienzo, o de la Inauguración de lo absolutamente nuevo, no cambia el fenómeno. En todas partes donde hay esta colocación de una primera piedra, hay revolución. Si no, el acontecimiento puede ser social, político, trágico, no tiene calidad de revolución. Es una historia enteramente nueva la que se pretende afirmar, "una historia jamás narrada antes". Y en este sentido se puede decir que la revolución está ligada a la libertad, porque este comienzo decisivo, e irrisorio, implica una libertad para el hombre que va a precipitarse en un circuito nuevo, que es llamado a no repetir los gestos viejos, las viejas costumbres. Es liberado en cuanto se coloca en este comienzo. Esto continúa siendo verdad aunque se trate de una revolución reaccionaria y contra el curso de la historia: el comienzo planteado no es el punto de partida de lo ya vivido. "En aquel día todo era posible... El futuro se hizo presente..., es decir, fuera del tiempo, un rayo de eternidad", dice Michelet en su *Historia de la Revolución*. Ahora bien, al mismo tiempo, y no de manera contradictoria, se trata de volver a encontrar el pasado, no como algo vivido, ni una repetición, ni un modelo, sino lo absoluto del punto de partida: el retorno al

[40] Este punto lo ha visto muy bien H. ARENDT.

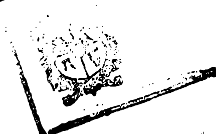
pasado permitirá inaugurar una historia en la que no se cometerán los mismos errores que ahora son conocidos y que estamos sufriendo. Para un comienzo y para recuperar el pasado absoluto: tal es el proyecto. La manera como se exprese será muy secundaria, y, por consiguiente, es totalmente falso creer que la revolución es ante todo lo que pone fin a un período, a una época. Cuando una agitación pone fin a un régimen, no es un hecho revolucionario: la agitación de los "Estados-Ciudades" del siglo XV, en Italia, por ejemplo, pone fin a los municipios medievales, a las libertades políticas: no se trata de una revolución. Esta puede concluir una época, pero no por ello es revolucionaria: por su inauguración pone fin, no de otro modo. Incluso cuando expresa el "No" al curso de la historia normal.

Seguramente, el proyecto puede expresarse en programas. Los Croquants del Poitou dieron una ordenanza de los Campesinos del Poitou que describe una organización comunal, fiscal, etc. Pero no se elevan por encima de la pequeña ciudad. Apenas si ven un trastocamiento del régimen señorial, de la monarquía. A este nivel quieren solamente poder presentar sus quejas en escritos. Ya hemos citado el Código campesino del Torreben de Bretaña, donde se describió más minuciosamente un programa de acción y de reformas. Lo mismo a lo largo de muchas revoluciones rusas, pues Stenka Razin formuló un verdadero programa. Pero ciertamente hay una diferencia entre el proyecto global, reanudación de la historia, y el programa preciso, más limitado, pero que dicta pese a todo la orientación revolucionaria. El proyecto es más vasto, más evocador, más estimulante para el imaginativo, en cuanto surge de las profundidades de un pueblo. El programa es riguroso, traza objetivos que impiden a la revolución hundirse en el iluminismo y en el misticismo. Pero siempre es insuficiente. Si, en efecto, la rebeldía se refiere siempre a lo concreto, a lo vivido, a lo sensible, la revolución, una vez nacida en los corazones, contiene forzosamente un elemento de mito, de ideología: se ve aquí que doctrina y programa, que son de tipo intelectual, deben ser completados por un elemento mítico. Hablando con propiedad, esta composición forma

el "proyecto revolucionario". La revolución contiene forzosamente un paso a lo absoluto en el corazón de los que en ella participan. Es inevitablemente a sus ojos la solución absoluta de la historia. De tal modo que, largo tiempo antes de hacerla, se cree en ella. Es objeto de fe, mientras que no ocurre lo mismo con la rebeldía. Esta "ruge", es cólera, humareda, explosión: lo inmediato. La revolución es objeto de fe, es la Santa Revolución, es contemplada, amada antes de ser puesta en acción. Se carga con todo el sentimiento religioso que, por todas las demás partes, desaparece de la sociedad. Lleva consigo lentamente la esperanza de los hombres. Por ello, en la rebelión puede haber un humor (feroz y macabro, pero humor), jamás en la revolución: todos sus héroes adoptan actitudes trágicas y serias, nunca toleran la broma. Participan en un drama sagrado. De esto está cargado el proyecto revolucionario y es una de sus características.

Pero programas y mitos no constituyen el todo del proyecto revolucionario: hace falta la formulación de doctrinas y alcanzar el grado teórico, lo que es bastante raro. Cuando el proyecto revolucionario toma toda la forma de una doctrina, al margen de toda apocalipsis, con el *Contrato Social* de Rousseau, por ejemplo, entonces tenemos un tercer aspecto. Pero no es el único ni exclusivo. Así pues, lo que a mi entender caracteriza a la revolución en relación con la rebelión es el fenómeno de verbalización, de conceptualización *previa* de la acción. Se quiere hacer algo. Y uno se compromete en este sentido. No es una aventura impensada. Es la puesta de relieve, la expresión de las imágenes profundas de un grupo social, el afloramiento a la conciencia del inconsciente colectivo, la reactualización de una memoria histórica proyectada hacia el futuro. Por ello, para saber si una sociedad es susceptible de pasar a la acción revolucionaria, nadie puede contentarse con plantearse el problema de la relación de fuerza de las estructuras económicas y de los conflictos de clase... Hay que preguntarse también si es capaz de este esfuerzo de conceptualización, de proyección, de programación. Y aquí debe plantearse el primer aspecto del problema de la espontaneidad. Que, de hecho, la rebelión

sea generalmente un fenómeno espontáneo, que la revolución pueda salir de ella, no resuelve nada. Pues para esta revolución es necesario un pensamiento, e incluso un pensamiento previo. En otros tiempos, se ha insistido demasiado sobre el factor intelectual preparatorio de la revolución, como consecuencia de la hipnosis ejercida por 1789 y las teorías del siglo XVIII. Hoy, se descuida demasiado este aspecto. Yo no hablo aquí de la espontaneidad, doctrina revolucionaria discutida, sino del hecho de que no puede haber en una revolución una espontaneidad pura, pues hay siempre un pensamiento previo, es decir, una inspiración. No se trata aquí de hablar de propaganda, sino de una formulación muy diversa de una aspiración común. Por ejemplo, a propósito de las revoluciones que estallaron en toda Europa a partir de 1780, se ha hablado de propaganda francesa. No siempre fue así. Bastaba una circulación, después de todo espontánea, de las ideas por encima de las fronteras. Sucedió lo mismo para el movimiento comunal de la Edad Media: los comerciantes transportaron las ideas con las mercancías, y el simple contacto con estas expresiones condujo a los grupos en fermentación de rebeldía, no a adoptar estas mismas ideas, sino a formular de una manera más clara su propia voluntad. Seguramente ésta será con frecuencia comparable a la de los vecinos en la misma medida en que la situación sea objetivamente comparable. Pero hay una autocreación del pensamiento revolucionario en un grupo. Y en este momento es cuando se hace revolucionario, cesando de ser el portador de un "No" puro y simple dirigido contra el Destino. Un factor que favorece la formulación de esta doctrina, de este programa, de este proyecto, es igualmente la existencia de un adversario suficientemente global y al mismo tiempo claro. El Estado parece el mejor cristalizador de este pensamiento. Por ello asistimos al crecimiento paralelo del Estado y de la revolución. Mientras se trate de una miseria natural, de una opresión difusa o inmediata, está presente la rebeldía. Pero cuando se manifiesta una organización, cuando el poder político se concentra y se define, cara a él se explicita el pensamiento negativo y la miseria explosiva encuentra una interpretación. Así, el Estado que, como hemos



visto, era provocador de la rebelión, se convierte en el factor de transformación de la rebelión en revolución.

* * *

Pero al mismo tiempo que este factor ideológico, la revolución implica para poder axistir como tal una orientación hacia una organización, una institucionalización. Es posible que la preocupación primera por institucionalizar la libertad se encuentre en la revolución americana. El primer objetivo de ésta fue consolidar el poder de la revolución mediante una constitución. A partir de ahí, el organizador aparece como el personaje central: aquel a través del cual la revolución adquiere su sentido. Pero entonces no se podía evitar el problema que aparece ya en Robespierre y que volveremos a traer aquí: "Si el fin de la revolución es la creación de la institución revolucionaria, que significa el fin de la libertad pública, ¿es deseable poner fin a la revolución?".

La revolución tiene una idea. Hay que ponerla en marcha. Hay, pues, que tratar de organizarse: organización temporal o construcción sabia. No puede evitar el paso a la institución, la cual implica la presencia de unos gestores. Estos, por lo demás, con frecuencia han absorbido perfectamente la doctrina, cuando no son sus creadores. Regularmente se ha acusado a estos gestores de ser los explotadores o los traidores de la revolución: en realidad, si no hubiesen estado presentes, jamás se habría accedido al estadio revolucionario. No es el caudillo o el agitador el que hace la revolución. Toda rebelión, evidentemente, tiene sus caudillos y sus agitadores. No es Marat, e incluso Saint Just, quienes hacen la revolución francesa, son Sièyes, Robespierre y después Bonaparte. Ni Blanqui ni Bakunin son el centro de las revoluciones de la segunda mitad del XIX, sino un hombre que jamás ha hecho un disparo, que jamás ha arrastrado a las muchedumbres, un hombre de gabinete y de organización. A veces los gestores son los revolucionarios de la primera generación. El caso es bastante raro, pero Toussaint Louverture es un buen ejemplo de ello al transformarse

de jefe de esclavos rebeldes en jefe político cuando está en el poder y en excelente administrador, capaz de levantar la situación económica y de dar seguridades y luego favorecer a los plantadores ¡contra los que se había hecho esta revolución! Cuando los dos se unen, hay entonces épocas fáciles de distinguir en su vida, Mathys y Juan de Leyde, Caboche, Cromwell, Bolívar, Lenin... En el momento en que emprenden la construcción de la obra, la rebelión se convierte en revolución. Y también esto es lo que nos permite aceptar como revolución la transformación radical efectuada por el poder mismo cuando se apoya sobre grupos rebeldes contra grupos privilegiados.

Recordemos un importante texto de Duverger: "Hasta aquí sólo ha sido eficaz un partido revolucionario si se dotaba de una organización y de una centralización profundas. Los izquierdistas están así encerrados en una contradicción fundamental: si aplican sus ideas de una sociedad basada sobre pequeños grupos autónomos, renunciarán al desarrollo de un aparato de partido centralizado y se condenarán a la impotencia. Si crean tal aparato por razones de eficacia, serán infieles a sus principios...". Y yo añadiría: si su revolución triunfa, quedará marcada, pues un aparato como ése no se borra: organiza la continuación.

Cuando la rebelión deja de ser la ciega tormenta para tratar de organizarse, entonces la revolución se enfrenta con un doble problema. Una cuestión de fuerza: ¿ha ido la rebelión bastante lejos, ha agrupado suficientes fuerzas para enfrentarse a todo lo que en la sociedad se levanta contra ella? En efecto, nunca hay que perder de vista que, en el momento preciso del paso de la rebelión a la revolución, cuando se va a intentar continuar no ya una agitación, sino una transformación, el resto del cuerpo social proyectará del modo más violento su recusación. Mientras se trata de un "viento de Fronda", la conmoción no es muy grande.

Cuando la revolución parece adquirir forma y cuajar en instituciones, es decir, cuando se convierte en sí misma, entonces tiene lugar el desencadenamiento de la recusación. Es el momento en que tiene lugar la prueba de fuerza real. En el momento en que Münzer

y Juan de Leyde instalan su reinado y comienzan a organizarlo, en el momento en que la revolución de 1848 instaura sus primeras instituciones, en que tiene lugar la noche del 4 de agosto, en que se proclama el Código campesino de Torreben, en que el poder de los Soviets se organiza, entonces tiene lugar la más violenta ofensiva. Mientras se trataba de rebeldía... Se sabe muy bien que en la prueba de fuerza, la rebeldía como tal acaba siempre siendo vencida, no hay por qué inquietarse demasiado. Pero cuando se ve que de la rebeldía sale lo que la organiza y va a instalarla, entonces la institución social siente el peligro y se levanta por entero, porque esto se ha convertido para ella en cuestión de vida o muerte.

La segunda cuestión es aún más profunda: ¿Sabrá la rebelión salir de sí misma? ¿Llegará a poner fin a la explosión de violencia o a descubrir un objetivo? Hemos visto que, generalmente, después de su victoria, la rebelión se detiene y no sabe ya qué hacer. La domina el estupor, gira sobre sí misma y se adormece, o se embriaga lamentablemente de placer o de sangre. Desde ningún punto de vista es sencillo pasar de la rebelión a la revolución. Volver a dominar tropas desencadenadas para reconducirlas a un nuevo orden, transformar la exaltación del combate en una voluntad de construcción, de reorganización y, sobre todo, saber hacia qué orientar el nuevo poder: hay ahí una doble labor en la que se sitúa el punto crítico de la revolución. La segunda tarea está ampliamente facilitada en la medida en que, decíamos, sólo hay revolución cuando hay una doctrina previa en general. Pero aquí el problema está en que generalmente esta doctrina no corresponde exactamente a la situación de hecho que se encuentra después de la rebelión. Marx no era directamente utilizable en 1917: hizo falta un intérprete, un adaptador genial, que supiese ligarse estrechamente al hecho utilizando rigurosamente la doctrina. Rousseau era inutilizable en 1790: se necesitaba el trabajo paciente o exaltado de otras personas para hacer que pasara algo de este pensamiento a la institución. Los que tratan de aplicarlo tal como es fracasan regularmente. El proyecto revolucionario en su origen es siempre inadecuado a la situación. Es natural, pues de otro modo no sería

revolucionario. Debido precisamente a que el proyecto revolucionario es un desafío a la marcha "normal" de la historia, está al margen de ella, es lo imposible afirmado contra lo necesario. Pero a partir del momento de la rebelión, una fluidez nueva caracteriza el medio, a partir de entonces el proyecto revolucionario no es ya totalmente inadaptado. Sin embargo, continúa habiendo una distancia considerable entre las instituciones o el pensamiento primero y su expresión en este momento. De todas maneras, si el doctrinario o el teórico han pensado en función de los hechos (¡y cómo no van a hacerlo, si son revolucionarios!), cuando la rebelión ha pasado, cuando está a punto de triunfar, los hechos han cambiado en gran medida. Y tenemos que añadir que este cambio no ha tenido lugar en la dirección exacta indicada por el teórico, querida desde el principio en el proyecto: el proyecto revolucionario no es un cambio de agujas ferroviario, que orienta un tren, a su aire, sobre raíles que no puede abandonar: se trata, por el contrario, de una inspiración hecha posible, de imposible que era en un principio. Pero se necesitan hombres que se vuelvan a hacer cargo del proyecto, de la doctrina, de la teoría, que los renueven, que los reintegren en el proceso de desarrollo revolucionario, que les transmitan no sólo su fermento de espíritu, sino también su engendramiento de novedad construida. Aquí el proyecto o la doctrina encuentran su segundo punto de aplicación. Cuando no existen al principio, la revolución no inventa nada a lo largo del camino. En este punto la teoría de la praxis revolucionaria de Marx es falsa. Volveremos sobre ello.

Cuando la rebelión victoriosa trata de tomar forma, muy pronto está con la lengua fuera. Los campesinos vencedores del siglo XVII se limitan, al crear comunas con una asamblea deliberante, a imitar lo que existía ya hacía tiempo en las ciudades. No es una revolución. Pero para sacar de la doctrina primera un segundo impulso se necesitan hombres. Sólo estos gestores consiguen cambiar la agitación en institución, sin perder lo esencial de lo que había sido ganado en el primer movimiento. Parecen traidores y reaccionarios porque no mantienen lo absoluto de la doctrina, porque no se si-

túan al alto nivel de incandescencia de las horas más candentes del motín. Se olvida demasiado aprisa que no es posible continuar en este estado de tensión. Lenin previó perfectamente las fases de repliegue, de distensión. Se olvida también que si no hay formas institucionales, la revolución se viene abajo en una impotencia generalizada. En el primer caso, sería el tétanos del cuerpo social; en el segundo, su parálisis por atonía. Y la revolución no se realiza. Esta tiene lugar sólo en la medida en que los gestores saquen para el conjunto de la sociedad todas las consecuencias posibles del proyecto primitivo y de la rebeldía ciega. Y las instituciones espontáneas aparecen a lo largo de la rebelión como un principio de revolución, comités anarquistas en España de 1936, soviets de 1905, 1917, comités de defensa republicana de la Comuna, secciones de Sansculottes de 1793, revelan muy pronto su impotencia, su inadecuación, su incoherencia cuando no caen en manos de los gestores de la revolución que pueden servirse de ellos para dar al poder popular una forma más elaborada. Pero al mismo tiempo están obligados a orientarlas diferentemente: a partir del momento en que la rebelión como tal triunfe, hay que pasar de la agitación a la construcción.

Ciertamente, la rebelión, ese no a un destino imposible, es una fuerza para la liberación. Hay siempre, oscuramente, ensayo de liberación. La revolución puede tener otros cien objetivos. E incluso cuando sale de la rebelión, cuando incluso la revolución está hecha a los gritos de libertad, hay gran diferencia: la rebelión es el movimiento mismo de la liberación. La revolución tratará de organizar la situación, encontrar una forma estabilizada para la libertad. La rebelión es movimiento. La revolución tiende a la constitución [41]. La rebelión puede efectuarse bajo un régimen monárquico, o incluso tiránico, sin pretender cambiarlos. La revolución trata forzosamente de crear un nuevo régimen, un cuerpo político nuevo. Para que haya revolución es preciso que el impulso de liberación intente

---

[41] Esta diferencia ha sido puesta muy bien de relieve por H. ARENDT: *Essai sur la Révolution*, págs. 43-44 (Ed. franc., 1967).

establecer la libertad. La revolución desemboca forzosamente en instituciones y constituciones.

Es el paso más difícil, el momento en que los enfurecidos quieren a todo precio continuar la agitación, mantener la exaltación. Es el momento en que los rebeldes están cegados en cuanto a su poder y pierden totalmente la relación con lo real, lo posible, tomando a partir de este instante la rebelión como la divinidad en marcha y confundiendo el movimiento en sí con la revolución. Es el instante en que todo va a perderse, el momento místico de la rebelión. La libertad o la muerte. El momento más exaltante sin duda, pero este romanticismo vota la muerte de la revolución. Lenin no dice otra cosa al condenar el izquierdismo, y Robespierre al excluir a los enfurecidos. Idealmente, es el paso a lo absoluto. Históricamente, es la reacción que comienza. Pero la extrema dificultad está, dentro de la situación, en fijar este momento, en estimar si hay un "todavía posible", o bien si es preciso, so pena de destruirlo todo, organizar el terreno, conquistarlo sin empujar más allá. Y ésta es la función capital del gestor de la revolución, lo que habitualmente requiere más tiempo para tener éxito: en el plano psicológico, el paso de la agitación a la integración [42]; en el plano sociopolítico, el paso de las estructuras de combate a las estructuras de gobierno. Si el asunto fracasa, puede haber dos salidas, o bien la revolución ha consistido en la sustitución simple de un equipo de gobierno por otro, o bien, después de haber echado por tierra la religión, la tiranía, el patíbulo, y proclamado el régimen de la justicia y de la fraternidad, la impotencia para dar el paso que conduce a la dictadura, a la idolatría de un nuevo dios, a la difusión de la pena de muerte, a la efusión general de la sangre de todo lo que puede parecer obstáculo..., pues la revolución se ve obligada en un momento a levantarse contra la rebelión continuada. Al principio, trata de dar satisfacción al espíritu de rebeldía que está en su origen. Pero enseguida debe eliminar este espíritu. Y esto no es la liquidación de la revolución, es su culminación. Históricamente, todos

[42] Cfr. J. ELLUL, "Propagandes": sobre el problema del paso de la propaganda de agitación a la propaganda de integración.

los ejemplos de revolución que han tratado de mantener sin límite, sin institucionalización, la rebeldía, han llevado a borrar todo lo que había podido ganarse. "Hay oposición irreductible entre el movimiento de rebeldía y las adquisiciones de la revolución". Pero sólo hay revolución cuando hay estas adquisiciones, cuando hay esta instalación, esta puesta en marcha. Por ello, también el rebelde tomará forzosamente, en un momento dado, partido contra la revolución. Pero realmente es la revolución lo que continúa con el Directorio y Bonaparte: no es la reacción y el retorno a 1788. No hay duda de que si el poder hubiese pasado a los enfurecidos, los ejércitos de la coalición europea habrían sido victoriosos desde 1795, y entonces la Revolución de 1789 hubiese sido borrada, no habría dejado más traza que Stenka Razin en Rusia. Pero es imposible convencer de ello a los rebeldes que continúan teniendo la sensación de haber sido traicionados por los gestores. El único problema es saber en qué momento el gestor trata de proceder al cambio: si lo hace demasiado pronto, es un traidor; si en el momento justo, realiza la revolución. Camus escribe con razón: "Matar a Dios y construir una Iglesia, es el movimiento constante y contradictorio de la rebeldía. La libertad absoluta se hace finalmente una prisión de deberes absolutos, una ascesis colectiva, una historia por acabar. El siglo XIX, que es el de la rebeldía, desemboca así en el siglo XX, siglo de la justicia y de la moral, en el que todos se golpean el pecho". A partir de este momento, la revolución está hecha. Hay, pues, que recomenzar.

Por supuesto, la corriente de la rebeldía pura, no mezclada de ideología de la revolución, se mantiene todo a lo largo de la historia. Cuando la veamos surgir en nuestros días, no sale de nada. Tiene nombre: la anarquía. Al menos la que no era doctrinaria y constructiva. El anarquismo nace de la imposibilidad de continuar así. Es vivido por un hombre solo. Exalta la violencia y provoca al mismo tiempo más temor que la amenaza de revolución, y más admiración. "Ravachol ha sido guillotinado, pero ha sido admirado por haber matado" (E. Berl). Este anarquismo combatido, despreciado por los grandes revolucionarios, que trata de camuflarse

bajo doctrinas, es la corriente de la rebelión mantenida. Netchaiev fue el primero en demostrarlo.

Y en este contexto aparece una extraña categoría sociológica que no se ha estudiado bastante, la de los revolucionarios profesionales [43]. Aparecen con la revolución francesa, en eso también pionera. Pasan su vida estudiando, haciendo la teoría de la revolución y accidentalmente haciendo agitación. Viven de la revolución, intelectualmente, pero también materialmente. Hombres de letras de finales del siglo XVIII participan de la bohemia artística de principios del siglo XIX. Marx fue el ejemplo típico de estos revolucionarios profesionales, perfectamente ociosos, verdaderos "rentistas de la revolución". Pasan la mayor parte de su vida en bibliotecas y en clubs. No preparan directamente la revolución. Analizan la desintegración de la sociedad, clasifican las condiciones favorables a la revolución. Pero cuando ésta estalla, su preparación les permite jugar un papel decisivo: se convierten en los gestores, los organizadores. No son hombres de disturbio, sino hombres de orden: después del paso del motín, reorganizan las estructuras, están para ello intelectualmente preparados y, sobre todo, sus nombres son conocidos entre el público como los de especialistas de la revolución. Acceden, pues, con toda naturalidad al poder. Con Lenin, el tipo cambiará, dominará el hombre de acción. Esa fue la oposición principal entre Plejanov-Kautsky, de un lado, y Lenin-Trotsky, de otro.

3. DOS IMAGENES COMPLEMENTARIAS

Quisiéramos finalmente ofrecer dos imágenes del complejo "Rebelión-Revolución", tomadas entre los innumerables ejemplos posibles, porque parecen excepcionalmente típicas.

---

[43] EISENSTEIN: *The first professional Revolutionist: F. F. Buonarroti (1761-1837)*, 1958.

La primera es la de la rebelión inglesa de 1381 [44]. Está calificada de rebelión campesina, pero es algo muy diferente. En Essex y Kent se predicaban intensamente las ideas de Wycliff y de los Lollards. Se proclamaba la justicia, la igualdad de los hombres entre sí; esta predicación era claramente "pasadista" (volver a la época en que los privilegios no habían roto la igualdad), pero acusaba abiertamente a los malos jueces, a los consejeros del rey, a los malos señores. El tema religioso crea el clima de la rebelión. Esta se producirá como consecuencia de un cierto número de medidas administrativas y financieras rigurosas (prohibición de abandonar la aldea para buscar trabajo en otro sitio, tasación de los salarios, y, finalmente, creación de la *Poll Tax,* impuesto especial sobre los campesinos). Las exacciones de los "sheriffs" (por su cuenta personal) juegan un cierto papel (menos de lo que se ha creído). Finalmente, los campesinos se levantan contra el modo de percepción de los impuestos, por el sistema de tratas. Un incidente, acaso legendario, impulsará a Nat Tyler a desencadenar la rebelión en su pueblo de Kent. A partir de ahí, el incendio es inmediato. Las tropas de campesinos atacan las mansiones y las ciudades, aunque parece ser que con cierto discernimiento. Generalmente atacan, roban y queman los dominios de los juristas, consejeros y ministros del rey. Se ataca también, pero poco, a las iglesias, muchos monumentos son destruidos, se libera a los presos que vienen a reforzar a las tropas en armas. En muchas ciudades y pueblos, los campesinos obtienen la cooperación activa de sacerdotes y caballeros: la actitud de los campesinos generalmente no es hostil a la clase media ni incluso a la nobleza. A veces son ricos *land lords* los que provocan la rebeldía, los que incitan a las poblaciones y se convierten en sus jefes (Cambridge). A menudo son los caballeros los que dirigen las operaciones militares.

No hay, pues, realmente "lucha de clases", ni en cuanto a los motivos ni en el comportamiento. Esto será confirmado en Londres:

[44] Hemos elegido este acontecimiento porque en general es muy mal conocido en Francia, a excepción del estudio de Petit-Dutaillis. Véase LINDSAY: *The peasant's Revolt of 1381,* 1950; WILKINSON: *The peasant's Revolt of 1381,* Speculum, 1940.

las tropas de rebeldes convergen hacia Londres y, como lo ha demostrado Wilkinson, no invaden el palacio real por traición: en su gran mayoría, el pueblo de Londres se asocia a estos rebeldes. Les aporta la simpatía y asistencia. Y no es solamente el "pueblo común" el que es llevado a asociar su miseria a la de los campesinos: los que mejor reciben a los rebeldes son los ricos burgueses, los Aldermen, etc.; los rebeldes se presentan como *Amici Regis* y son admitidos como tales.

Pero la asociación del pueblo de Londres hace cambiar considerablemente los objetivos de la rebeldía: éstos eran, para los campesinos, sociales y financieros. Las preocupaciones del pueblo londinense son esencialmente políticas y conciernen a la persona del regente y a los consejeros del rey. Los burgueses no comparten las quejas de los campesinos, pero presentan un frente unido, y en este momento su demanda unánime se centra en la acusación a los ministros como "traidores al pueblo y al rey". Reclaman la aplicación de las leyes contra los traidores y se declaran fieles al rey. Se estima sin reservas que la rebelión es compatible con la lealtad hacia el rey: los rebeldes sólo quieren "mostrar al rey ciertas cosas que ignora".

Sin embargo, la asociación ha transformado una explosión campesina local en algo muy diferente: los éxitos y devastaciones de los campesinos, incluso importantes, no habrían pasado de ser uno de esos innumerables motines que jalonan la historia, pero toman otro sentido por la oposición política que efectúan los londinenses. Se está sobre la vía de otro acontecimiento. Los rebeldes obtienen una entrevista del rey, y éste adopta una actitud liberal, promete poner fin a las tasas excepcionales, revisar el sistema de percepción de impuestos, restablecer ciertas libertades y desembarazarse de sus consejeros. Esta actitud de conciliación satisface a la mayor parte de los rebeldes. El movimiento va a decrecer bruscamente cuando dos de los consejeros, entre los más detestados, son asesinados. En este momento, de un lado, los londinenses estiman que tienen la victoria; de otro, los campesinos, tienen la palabra real. No hay ya metas comunes. La mayor parte de las tropas campesinas (las de

Essex, indudablemente) abandona Londres. Pero el líder del movimiento, Nat Tyler, estima que no se ha logrado la victoria: el camino de la politización le ha conducido a formular un programa de revolución total de la sociedad. Es posible igualmente que la promesa hecha por el rey de conceder una amplia amnistía a los rebeldes le haya llevado a endurecer su actitud y a querer explotar a fondo los primeros éxitos. Reclama la supresión de toda ley que no sea dictada por "Winchester" (en otras palabras, reclama la centralización del poder legislativo en las manos del rey). La supresión de cualquier otra soberanía que la del rey. La supresión de los obispos. El reparto de los bienes de la Iglesia entre los parroquianos y la liberación de los siervos por el rey. Este programa es, pues, hostil a la Iglesia y a la dispersión de los poderes políticos. Las demandas presentan un carácter "extremista" completamente nuevo en relación con los orígenes del movimiento y no corresponden ya (incluso en lo que concierne a la liberación de los siervos, por curioso que parezca) a los deseos de la masa campesina. El líder ha tratado de volver a hacer saltar la rebeldía, transformarla en revolución, formalizarla. Pero Tyler no tenía ya bastantes tropas para imponerse. Para algunos, este programa sólo habría sido una ocasión para provocar una explosión y transformar la rebelión en guerra civil general: Tyler habría esperado una reacción violenta del rey, y confiado en esta ocasión en el regreso de todas las tropas que se habían dispersado. No sabía que una ocasión fallida en una revolución no se reproduce. En condiciones difíciles de precisar, fue asesinado sin intervención del rey, parece ser. En seguida, la rebelión, privada del jefe, se viene abajo, los campesinos se dispersan, el rey Ricardo niega las concesiones que había hecho y el Ejército real procede a una represión muy dura.

Este ejemplo es muy típico de la rebeldía que por poco no llega a ser revolución, de las causas complejas del fenómeno, de la creación progresiva y luego explosiva del proyecto revolucionario, de la importancia negativa más que positiva del líder: queremos decir con ello que ni la revolución —ni tampoco la rebelión— estalla ante todo, porque haya un agitador, un líder en el origen:

el rol creador, provocador del líder, es aleatorio. Pero a medida que el movimiento se desarrolla, se hacen más importantes los líderes organizadores. En todo caso, la muerte del líder (cuando no es relevado por nadie) provoca la caída instantánea del movimiento revolucionario: es lo que designamos como "rol negativo" del líder. Esta rebeldía es también típica por la cooperación de todas las "clases" sociales, y por su aspecto retrógrado: se ataca a los malos consejeros (lo que es totalmente clásico..., se busca en lugar del rey mal informado el rey bien informado, como se decía en la Monarquía francesa posterior), ahora bien, en concreto, estos consejeros eran "progresistas", a menudo liberales en su actitud hacia el pueblo, y trataban de perfeccionar las finanzas, mejorar la administración, poner en marcha un aparato estatal. He ahí lo que el conjunto de la población no puede tolerar.

* * *

El segundo ejemplo es el complementario, porque se trata de una revolución que tiene éxito, y de tipo moderno, que revela la extrema confusión de los fenómenos revolucionarios, y el carácter a la vez conservador y progresista de las nuevas revoluciones. Se trata de la revolución llamada del Meiji (1858-1877)[45]. Si se rechaza lo aventurero-narrativo (el comodoro Perry llega a Edo, y por la impresión, por la emoción, ¡Japón se inclina por el progreso occidental!), se encuentra una mutación notable, que es imposible resumir dada la complejidad de los hechos, pero de la que se pueden extraer ciertas características: había en el Japón, desde 1830 por lo menos, corrientes favorables a los occidentales y a la apertura comercial, a la industrialización, a la aplicación de las técnicas occidentales: políticamente, esta corriente estaba representada por el Shogun y (esquematizando) por su Consejo, el Bakufu. El Emperador, reducido a un papel de parada desde hacía siglos, representaba por el contrario la tradición, y alrededor de él se con-

[45] Véase el importante estudio de Paul Akamatzu: *Meiji 1868*, Calmann-Lévy, 1968.

centran los grandes feudales (los había también en el Bakufu, ¡y el Shogun era el mayor feudal!), los daimyo y toda una opinión xenófoba. Estalla entonces un conflicto cada vaz más agudo entre xenófilos y xenófobos, que se superpone a un conflicto entre partidarios del Shogun y partidarios del Emperador, entre políticos y feudales. Por el contrario, parecen faltar dos elementos que generalmente tenemos por esenciales: el aspecto económico (la revolución no se desencadena por motivos económicos, y la evolución económica del Japón se efectúa de manera continua de 1800 a 1880, sin verdadera fisura), así como el movimiento popular (el pueblo está generalmente ausente de todo este asunto, en ningún momento aparece como un personaje, como un motor). Antes de la revolución, no hay rebeldía popular: sólo algunos motines locales provocados por la miseria. Pero la gran rebeldía de 1831, por ejemplo, no es popular, es cosa de ricos comerciantes y de nobles de poblados que exigen ciertas participaciones políticas. Sólo hubo rebeldías populares, cuyo sentido veremos, después de la revolución, a partir de 1867.

En el conflicto Shogun-Emperador, este último gana: el Bakufu es vencido, y después debe someterse el Shogun. Son, pues, las fuerzas de la reacción las que ganan. Pero los daimyo no están unidos entre sí. Por otro lado, de 1866 a 1869 ha tenido lugar un cambio progresivo de régimen, y, finalmente, a lo largo de la lucha, el grupo inicial en torno al emperador había desaparecido, y el emperador había intentado tomar él mismo el poder. Pero para hacerlo debía apoyarse en otros que no fueran los grandes feudales y adoptar métodos de acción eficaces, es decir, "modernos" y técnicos.

El emperador vence apoyándose en los xenófobos y los reaccionarios, pero para ganar tenía que apoyarse también en los extranjeros y en la transformación de las estructuras. Así se hace. El emperador abre el Japón al comercio y a la industria occidentales, trastoca las estructuras sociales y políticas yendo mucho más lejos de lo que habían concebido e imaginado el Shogun y el Bakufu al comenzar todo el asunto. El movimiento "revolucionario" está ven-



cido en sus personas y sus representantes, pero ha introducido a la sociedad en un proceso que será llevado a su término por los "gerentes" de la revolución. Estamos realmente en presencia de una auténtica revolución completa: cambio de constitución política, cambio de clase dirigente, cambio de ideología, cambio de las estructuras sociales y de los marcos económicos. ¡No se puede ir más lejos! Durante todo este período se asiste a una renovación constante, muy rápida, de los dirigentes gubernamentales en torno al emperador. Cuanto más se avanzaba más claro resulta que los adversarios de la transformación eran los partidarios primeros del emperador. Este hubo de romper con el feudalismo que había sido su punto de apoyo y que había desencadenado el movimiento revolucionario. Finalmente, son eliminados los grandes señores.

Pero no hay que engeñarse, no estamos totalmente en presencia de una revolución de tipo burgués, de la instauración de un capitalismo privado, ni de una "revolución de lucha de clases", ni del acceso al poder político de la clase dirigente económicamente. Todos estos esquemas interpretativos son inaplicables aquí. Estamos en presencia de la primera revolución específicamente "tecnoestatal".

Lo interesante es volver a encontrar aquí todos los elementos reaccionarios aliados "al vuelo dentro de la historia". Son grupos xenófobos los primeros en actuar, pero más bien la ideología consiste en querer regresar al más antiguo pasado: al momento en que el emperador gobernaba por sí mismo, antes de la instauración del poder shogunal exclusivo (siglo XIV): las leyes revolucionarias del Meiji harán referencia sin cesar a los orígenes de la Monarquía y a la restitución del pasado. Finalmente, en esta orientación reaccionaria se sitúan los movimientos populares del momento: la primera ola de rebeldía (a partir de 1863) es provocada por los xenófobos, que tratan de provocar la sublevación del pueblo contra les reformas progresistas, y lo consiguen: el programa anunciado suponía la expulsión de los extranjeros, la toma en sus manos de todos los poderes por parte del emperador, la movilización de la opinión en favor del emperador. Pero todo ello durará poco. Al

contrario, cuando la revolución está en vías de hacerse los grandes señores feudales son excluidos, entonces se sublevan los campesinos: en 1867, 1868, los pueblos se rebelan para defender a su señor, se desencadenan motines *auténticamente populares* para reclamar el retorno al antiguo régimen (el de Shogun) y el mantenimiento del feudalismo, los campesinos rehúsan el nuevo sistema administrativo, el servicio militar: el motín de 1873 está esencialmente dirigido contra él (300.000 campesinos asolan toda una región como consecuencia de informaciones mal comprendidas).

El gran período de revueltas y motines será 1875-1877: es decir, a fines del período revolucionario. Esta vez se trata de motines contra la transformación de la imposición fiscal, contra la "tiranía del Gobierno", la "crueldad de los (nuevos) funcionarios": los motines son *todos* reaccionarios, son utilizados (pero no desencadenados) por los últimos feudales; el pueblo se rebela para conservar el orden antiguo y rechazar el cambio que le parecía temible como tal. Y cuando los aparceros se rebelan por causas económicas (1873), de ningún modo son sostenidos por los intelectuales revolucionarios que estaban en vías de impulsar a fondo el movimiento. Ahora bien, se trataba de la misma corriente de intelectuales que habían estado, a partir de 1830, en el origen de las tendencias reformadoras e innovadoras del Bakufu, precisamente, en parte, a causa de la mísera situación de los campesinos.

Frente a estos motines, la revolución recibía su Constitución a través del Juramento imperial en cinco artículos: "Que todas las medidas sean decididas en debates públicos, institucionalizando una amplia asamblea. Que grandes y humildes, al unísono, participen activamente en el Gobierno. Que los funcionarios, los militares y el pueblo encuentren cumplida satisfacción a su voluntad propia y logren su pleno desarrollo. Que la labor imperial adquiera un más alto grado por la utilización de los conocimientos del mundo entero." Era la instauración de una democracia imperial y de un capitalismo estatal. Y, finalmente, el resultado de esta enorme revolución es el establecimiento de un Estado moderno, centralizado, burocratizado, técnico; una vez más, al cabo de la revolución, apa-

recía el Estado. Este organizaba un Ejército moderno y nacional que le permitía eliminar a los grandes señores feudales rebeldes. Se instauraba en 1869 un sistema administrativo completo. Las finanzas eran normalizadas y puestas de acuerdo con la nueva estructura económica. Se hablaba habitualmente de liberalismo (acogida a los extranjeros, cobertura comercial, liberalismo religioso), pero es un liberalismo asociado a un estatalismo más avanzado que el de la mayor parte de los regímenes occidentales. En lo esencial, el capital estaba en manos del Gobierno y era compartido, por comodidad, con sociedades privadas. La propiedad se había transformado totalmente con la supresión del régimen feudal y las secuelas del mismo. Pero no era un verdadero régimen de propiedad privada lo que lo sustituía. Había posesión privada sobre una base de propiedad estatalizada. Finalmente, el hecho decisivo es el cambio de grupo dirigente: no se puede hablar de clase, pues los que toman el poder como consejeros del emperador han salido de medios muy diferentes, y cuando se convierten en consejeros fusionan entre sí un grupo que se puede calificar de nueva burguesía. Había antiguos nobles (de pequeña nobleza en general), antiguos comerciantes, antiguos militares de señorías suprimidas. Su tendencia a la unión provenía más bien de una formación intelectual, de una orientación ideológica recibida en escuelas y grupos de tipo profesional. La revolución la efectuaron aquellos "que dieron muestras de apertura hacia el pasado (por encima del período shogunal), es decir, que se hicieron conscientes de la dimensión histórica de su obra, con una notable capacidad de asimilación con respecto a la civilización moderna". Pero lo que continúa siendo eminentemente notable es que en esta revolución de Meiji no ha habido ningún proyecto claro; y que si ha habido muchos "gestores", ninguno de ellos tuvo conciencia de estar manejando una revolución, y no se basó en resultados adquiridos por rebeliones de la base. Ironía histórica en relación con lo que me parece ser lo más característico de la revolución...

CAPITULO SEGUNDO

La revolución en la historia: el mito y el modelo

Hemos intentado formarnos una idea del conjunto "rebelión-revolución" a través del único dato que permite reflexionar correctamente sobre el mismo, la experiencia histórica. Pero en esta orientación se nos presentaba una actitud antihistórica. Ahora bien, nos damos cuenta de que todo va a comenzar a cambiar a partir del momento en que se reflexiona sobre estos fenómenos, en que se recapacita, en que se los enfoca como insertos en una historia. Hasta el siglo XVIII, cuando se producía una reflexión de intelectual sobre la revolución misma, lo que era raro, se hacía, por ejemplo en Maquiavelo, en Bodin o en Hobbes, siempre con vistas a evitarla. Cómo impedir la "subversión popular", cómo conservar el poder, cómo apaciguar los disturbios. A la revolución se la considera un accidente político. En sí misma, no es objeto de reflexión, de meditación, de investigación. Y todavía menos, deseable. Pero he aquí que los intelectuales van a apoderarse del fenómeno, y la revolución sale de lo inmediato que la caracteriza. Comienza a haber un reflejo de la revolución, y una intención totalmente distinta: ya no se trata exactamente de una explosión popular; es más bien un esfuerzo de aplicación de una doctrina. De ahora en adelante la revolución, pensada globalmente, se encarnará en momentos revolucionarios excepcionales, pero éstos serán considerados, calculados, analizados a posteriori para pasar a nutrir la reflexión general. Tendremos, pues, dos nexos con la revolución comprendida y pensada en la Historia: de un lado, la elaboración de un mito de la revolución; de otro, el intento de construir un modelo de la revolución. Y ello puede desembocar sobre la cuestión, hasta ahora no resuelta, de una definición de la revolución.

1. LA ABSOLUTIZACION: LA REVOLUCION RACIONAL

Pese a la revalorización efectuada por los historiadores de todos los movimientos revolucionarios, pese a la doctrina perfectamente exacta de Godechot, según la cual la Revolución Francesa de 1789 está en realidad inmersa en una enorme corriente revolucionaria que va de 1770 a 1799, y que, en definitiva, se trata de una revolución occidental, mucho más que de revolución francesa, ésta ha tenido un prestigio único. Ha dejado sus huellas más que ninguna otra. No es este o aquel acontecimiento lo que se discute, la muerte del rey, por ejemplo. Muchas otras revoluciones habían provocado la muerte de un rey. No es el exceso de crímenes y condenas, no fue tan sangrienta como se ha dicho. Ninguna otra ha tenido tantas consecuencias. H. Arendt lo constata amargamente [1]. No se puede despreciar este hecho de impresión, de opinión. No sirve de nada decir que fue un error de óptica histórica: aunque sea así, este error de óptica forma parte de la Historia. Los hombres han privilegiado esta revolución 1789-1799.

Todo un conjunto de factores ha operado en este sentido. La magnitud de los principios y el uso de la propaganda, la puesta en causa de todo lo que formaba un mundo, los éxitos militares, los hombres que la guiaron, el empleo de los nuevos medios de la revolución industrial, la multiplicidad de ensayos institucionales, la imaginación y la implacabilidad, la contradicción entre proclamas y conductas. No dejó nada intacto. Es la primera revolución global. Es una de las pocas revoluciones que tuvo éxito. Y, luego, ¡sus consecuencias! Retengamos una sola: es el modelo revolucionario que Marx va a analizar en profundidad, e inspirándose en ella, me atrevería a decir que sólo en ella, elaborará a la vez su teoría de la

[1] Es indudable que la revolución americana, que influyó en la de 1789, no tuvo ninguna consecuencia sobre el desarrollo revolucionario ulterior. Ni el ejemplo de esta revolución ni las doctrinas de los "Padres fundadores" penetraron en Europa. Todo sucedió como si no hubiera habido revolución en América. ¡Y tal es la convicción de nuestros contemporáneos! H. Arendt, que considera que la única buena y verdadera revolución es la de los Estados Unidos, no se consuela del malentendido histórico que ha convertido a la de 1789 en el modelo y origen de todo lo que siguió.

lucha de clases y su teoría de las revoluciones. Según el proceso que le es habitual (y que es bien lamentable), parte de un análisis histórico limitado para extenderlo a toda la Historia y hacer de él una filosofía global de la Historia. Ahora bien, precisamente a partir de esta revolución construye las dos nociones claves de su interpretación de la dialéctica de la misma. Todo su análisis está ligado a la *especificidad de esta* revolución. El solo hecho de haber tenido por repercusión todo el movimiento marxista actual le confiere por lo menos un sitio aparte.

Naturalmente, no intentaré aquí escribir sobre ella después de los millares de autores que lo han dicho todo. Me limitaré a subrayar un punto: esta revolución se inscribe exactamente en el corte entre el antiguo modelo revolucionario y el nuevo que ella va a inspirar, pero que sólo tomará forma en el pensamiento de Marx. Ella ha llevado al paroxismo los caracteres tradicionales, por ejemplo, de la relación entre rebelión y revolución. Se ve en ella, mejor que en cualquier otro sitio hasta el momento, la importancia de la doctrina revolucionaria o del proyecto, e inversamente, el papel de los gestores, de los organizadores. Es ciertamente inútil insistir sobre estos puntos. Ha recogido la herencia de la iluminación libertaria de las rebeldías. Realmente, a partir de ella se puede afirmar, a menudo de manera barroca, "la libertad es el corazón de la revolución". "La libertad está en el principio de todas las revoluciones [2]. "La revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos", dice Robespierre en su gran discurso sobre los principios del Gobierno revolucionario (25 de diciembre de 1793). Y Saint-Just tiene las palabras a la vez más terribles y más exactas, cuando abandona el delirio verbal que caracteriza el mito de la libertad para

[2] Pero no podemos aceptar la generalización de H. Arendt (*op. cit.*, capítulo I) según el cual la única revolución es la de la libertad. Según este autor, la distinción entre revolución, revuelta, golpe de Estado, insurrección residiría en que la revolución introduce resueltamente y siempre en la libertad. La violencia sólo sería revolucionaria allí donde trata de instituir un cuerpo político nuevo para la libertad. Creo que todo esto es muy americano, pero sin ninguna garantía histórica. Una vez más, se trata de una predeterminación gracias a la cual se formula un juicio de valor sobre los hechos históricos sin observarlos directamente.

entrar en el análisis. A partir del momento en que el pueblo se estima vencedor, comienza a temerlo todo —"el temor le hizo olvidar que era libre"— y por esta razón lo amenaza todo: "eran los celos de la libertad". Ahora bien, Saint-Just coloca la libertad sobre el filo de la navaja: no hay libertad pública si el hombre no tiene virtud de ella: "Buscar en el fondo de su corazón lo que tiene de virtud para saber lo que merece de libertad." "Cuando las almas han perdido su médula y no son bastante vigorosas para alimentarse de libertad, aman de ella todavía el nombre, la desean como el desahogo y la impunidad, y ya no conocen su virtud."

Y así, la libertad sólo reposa finalmente sobre el individuo. Aquí se unen el sentimiento de libertad del rebelde y la idea de libertad del revolucionario. Pero cuando la libertad es conquistada mediante la destrucción del opresor, no hay que hacerse demasiadas ilusiones, dice; "la pasión es el alma de la libertad, se debilita a la larga y se apaga para siempre: se es virtuoso una sola vez..., cuando un pueblo que se hace libre establece sabias leyes, entonces se hace su revolución...". Pero esta relación entre virtud y libertad no es más que una palabra: la virtud es una autodisciplina y Saint-Just tiene esta fórmula extraordinaria que define el movimiento mismo de toda revolución: "La libertad que conquista debe corromperse: en esto está dicho todo" [3]. Así, de entrada, Saint-Just describía el drama de su revolución, pero también de muchas otras: la pasión por la libertad debía a la vez traer consigo todos los desencadenamientos y por ende destruir la libertad. La claridad de esta manera de pensar coloca ya a esta revolución aparte: nadie había jamás reflexionado de esta forma. Pero para el pensamiento de Saint-Just, animado por la dinámica propia de la revolución, ¡cuántas racionalizaciones! Condorcet es un caso característico: "la palabra revolucionaria sólo puede aplicarse a las revoluciones cuyo fin es la libertad". Aquí las cosas son evidentes. Lo más importante es que esta afirmación doctrinaria, al quitar todo lo trágico de la libertad, nos reintegra en el curso normal de las revoluciones: ya hemos visto

[3] SAINT-JUST: *L'Esprit de la révolution,* 1791.

que éstas siempre han tenido una especie de vago mito de libertad sobre el fondo. La de 1788 recoge el mito tradicional y no podrá despojarse de su carga. Continúa siendo lo que es, imposible imagen de una vida transformada, sin que el hombre cambie. Unicamente las instituciones. Esta revolución hace ver lo absurdo del "cambiar de vida", cuando no está asociado al "cambiar el hombre", y de conformarse con haber proclamado la República y la Constitución. Por esto podemos decir que el célebre ensayo de H. Arendt está fundado por entero en un malentendido. Confunde libertad con instituciones, y las instituciones libres con el constitucionalismo. Para él, la elaboración de la Constitución se convierte en el acto revolucionario por excelencia, con la perspectiva más clásica de esta constitución. Suprime la especificidad del fenómeno revolucionario, privilegiando su organización, como otros, por el contrario, han concedido prelación a la violencia. Pero lo que nos importa aquí es mostrar hasta qué punto la Revolución de 1789 queda ligada a las explosiones tradicionales. Mito de la libertad, decisivo, pero también carácter reaccionario: esta revolución es, en gran parte, a la vez conservadora y reaccionaria. Se sabe, por lo demás, hasta qué punto son conservadoras las memorias de los Estados Generales. Nadie pone en discusión el régimen político, el rey. Se ocupan de algunas modificaciones constitucionales, de cambios concretos para la vida de las comunidades, se reclama la vuelta atrás en relación con los derechos feudales que se han agravado, muchos se limitan a conceder un voto de confianza al rey para las reformas. Los más audaces reclaman la supresión del feudalismo (ya moribundo) y de las justicias señoriales, pero también de los impuestos agrícolas y de las gabelas... Nada en las memorias permitía prever el comienzo de una revolución. Se habían conocido ya exigencias mucho mayores en el curso de la Historia. En todo caso, estas memorias no preveían ningún cambio socioeconómico, sino más libertad para las manufacturas. Esta timidez de las memorias revela su carácter conservador.

Los revolucionarios son ante todo unos hombres firmemente convencidos de que solamente es preciso restaurar el antiguo orden

trastornado por los abusos de la Monarquía absoluta. Este movimiento que llevaba a la revolución no era revolucionario..., "sino por inadvertencia", como pintorescamente dice H. Arendt. No se quería la destrucción del antiguo régimen, sino su restauración [4].

Pero había mucho más: un factor de la ideología de base, del proyecto revolucionario mismo. Bajo la influencia de un rousseaunianismo, mejor o peor interpretado, se trataba finalmente de una mística, de un *retorno* al estado de naturaleza, al momento primero, al estado cero de la sociedad, en que los hombres no estaban todavía ligados por lazos políticos y sociales. Había que iniciarlo todo desde el comienzo, porque todo había sido falseado desde el origen. El poder se funda únicamente sobre una voluntad topoderosa de la multitud, una especie de fuerza natural a la que nada puede oponerse, que trata de identificar una voluntad popular cuya expresión varía según el grado de los temperamentos y de las facciones. Y esta vuelta atrás se evalúa a todos los niveles de la ideología durante este período. Es también el retorno mítico al primer momento ideal del comienzo absoluto. Pero en lugar de que el *in illo tempore* sea como en los mitos primitivos el de la creación, aquí se trata del comienzo de la sociedad. Es también un retorno histórico al gran momento de la sociedad civil, más allá de la Monarquía y el feudalismo, la época soñada, en que los hombres eran iguales, en que eran ciudadanos, en que todos participaban en el poder: la República romana. De ahí la referencia a los Brutos, a los Catones; estos nombres, esta elocuencia ceremoniosa, esta exaltación de una virtud siempre cívica, siempre simbolizada por los héroes republicanos, estos magistrados llamados tribunos y cónsules. Como las revoluciones más tradicionales, busca reanudarse con el pasado, reencarnarse en un ya dicho, ya hecho, ya visto. Encuentra raíces a la vez míticas e históricas. No pretende lanzarse hacia el futuro, sino encarnar un pasado más auténtico. Será a veces explícitamente declarado, discernido. El más explosivo de los revolucionarios, Babeuf, definió: "¿Qué es una revolución política en general? Una

---

[4] DE TOCQUEVILLE: *L'Ancien Régime et la Révolution.*

guerra declarada entre los *patricios* y los *plebeyos,* entre los ricos y los pobres. Puesto que el fin de la revolución es reconducir al fin de la sociedad a los que de él se han desviado, es también la felicidad común" (*Le Tribun du peuple,* núm. 3). Referencias a las luchas romanas, acudir a una historia que ya no es la historia de esta sociedad. Y, tomando esta revolución bajo otro ángulo diferente, mucho más próximo en efecto al pensamiento corriente de los propios revolucionarios, Michelet escribe: "Yo defino la revolución: la reinstauración de la ley, la resurrección del derecho, la reacción de la justicia" [5].

Encontramos en esta breve fórmula los dos grandes temas: la reinstauración de la ley no es solamente la regularidad jurídica de una legitimidad, ni tampoco la afirmación de que la legislación del antiguo régimen no existe ya, sino la proclamación del comienzo del pacto social, a partir del cual el reino de la ley se hace posible. La historia concreta pasada queda anulada dentro de una puesta en perspectiva mítica. Incluso no es ya la voluntad del pueblo la que debe gobernar, sino la ley-ideología anglosajona. Ideología según la cual cuando la ley ha decidido, los hechos existen y se pliegan. Esta prodigiosa reinserción en el momento inicial de la sociedad explica la cólera y la incomprensión de los revolucionarios. Dictaban leyes que debían regir el mundo, y he aquí que los acontecimientos contradecían la creencia, los hechos no obedecían. No puede ser otra cosa que falta de honradez, complot, mala voluntad. Era necesario, pues, derribarlo todo para que, según el principio, la ley reine, igual, imparcial, justa, por encima de todo y de todos. De ahí las persecuciones, las exclusiones, las condenas: simple eliminación de los obstáculos para colmar la distancia entre los hechos y la ley. Eliminación de todos cuantos representaban menos intereses u oposiciones de carácter, de egoísmo, que las capas históricas que separaban el momento presente del primer momento social. Todos aquellos que representaban la sedimentación del tiempo, nobles y clero, la costumbre y el hábito, los privilegios (leyes

---

[5] MICHELET: *Histoire de la Révolution française.* Introducción.

privadas) y las estructuras pragmáticas, la ductilidad de una práctica opuesta a lo absoluto de los dogmas, la comprensión humana opuesta a la inflexibilidad de la justicia. Aquellos a los que se condenaba no se les juzgaba como malos, sino como la encarnación del obstáculo, oscurecimiento del cristal puro que debía ser esta primera mañana de la sociedad.

Al mismo tiempo, nos dice Michelet: resurrección del derecho, es decir, en un plano muy diferente, recuperación de la historia, retorno a un momento *histórico*, aquel en que hubo un derecho.

Luego, la acumulación de las reglas, de las argucias, de las administraciones, los ardides políticos, todo eso ha ocultado el derecho, lo ha oprimido, ahogado, lo ha hecho morir poco a poco. Se trataba, pues, de volver a encontrar en el pasado el derecho auténtico, reinstaurarlo, y, por consiguiente, de regresar a un pasado aceptable. Esta voluntad de un retorno al pasado para reencontrar el derecho, la encontramos en todas las revoluciones que han rodeado, enmarcado, a la de 1789. Y, en primer lugar, la revolución americana. Esta no tuvo más que una meta: reformar los abusos del gobierno colonial. Paine no quería otra cosa que volver a encontrar el antiguo valor de la palabra revolución, retorno a una época primitiva, anterior al momento en que los hombres habían sido desposeídos de sus derechos y de sus libertades. Este carácter, muy conservador, ha permitido decir que, en definitiva, ¡la revolución americana no ha estallado! La hicieron hombres que habían deliberado en común, sobre la fe de un juramento prestado juntos: su principio fue la combinación de un pacto común y de una común deliberación. Pero, precisamente porque estos conjurados escaparon a la violencia revolucionaria, continuaron el antiguo orden y al mismo tiempo fundaron, en el Estado, un orden nuevo.

La revolución americana condujo a una Constitución resueltamente aristocrática. Ciertamente, los rebeldes obligaron a sus adversarios a la emigración y confiscaron sus bienes, abolieron los cánones feudales. Pero en los Estados del Sur, la revolución se hizo realmente en provecho de los aristócratas y la esclavitud se mantuvo. Y en ciertos Estados del Norte, muchos aristócratas perma-

necieron y fueron perfectamente aceptados por la revolución. Además, se mantuvo el trabajo forzado de los emigrantes, así como ciertos aspectos del régimen de dominio salido del feudalismo. Son aplicaciones singulares (o derogaciones) de esta constitución, de estos derechos del hombre... Es demasiado fácil y simplista hablar aquí de lucha de clases y de ideología burguesa que sería el velo de aquélla. Esta interpretación (hoy corriente por obsesión marxistizante) es muy parcial y quizá obnubilante. Hemos de volver sobre ello. Godechot tiene infinitamente más razón al escribir: "La revolución americana quería establecer la libertad y la democracia volviendo a las instituciones del pasado. Era revolucionaria en la medida en que era conservadora" [6]. Y este carácter lo volveremos a encontrar, por ejemplo, en las revoluciones de Ginebra o de los Países Bajos: éstas tienen los mismos rasgos que la Revolución Francesa en lo que respecta a un retorno a un pasado más lejano.

Así, esta revolución es muy semejante a todas las que hemos mencionado. Está volcada hacia un pasado, mítico o histórico, supone una especie de no aceptación de la historia probable, de la historia previsible, de lo que normalmente va a sobrevenir... Es un rechazo de la continuidad histórica, del curso de la historia, y de su normal consecuencia. Ahora bien, ello aparece más claramente todavía en la oposición, más fundamental, a la Monarquía. No es una cuestión de régimen, es una toma de postura con respecto al acontecimiento. La política monárquica ha sido siempre un pragmatismo que tiene en cuenta hechos, opciones, un juego sin principio en medio de las circunstancias, que trata de sacar, en cada ocasión, el mejor partido de las situaciones sin cesar renovadas; en esta movilidad, los reyes han adoptado las posturas más diversas según las posibilidades del momento. Recuperaban cada vez los

[6] GODECHOT: *op. cit.*, pág. 102. No insistiremos sobre la revolución americana que sólo en parte es revolución. Los hombres del tiempo tenían razón al llamarla más bien Guerra de Independencia. Pero trazamos mal los límites. Conviene, en todo caso, medirla exactamente, y la última obra sobre la cuestión ayuda más en tal sentido que la tesis clásica de H. Arendt. Alden (*A history of the american Revolution,* 1969), con gran precisión histórica, destruye el mito novador y liberador de la revolución.



legados del pasado. Apilaban las adquisiciones, sin principios y sin reglas eminentes. Han hecho política, es decir, se insertaban en la historia, la reanudaban y la hacían proseguir. En lugar de ello, estamos en presencia de una racionalidad impuesta a los hechos, de una doctrina que prevalece sobre las circunstancias. El Gobierno debe ser racional. El acuerdo institucional, también. Manda la razón y no ya la historia. Pues hay contradicción radical entre ambas. Porque en toda conducta humana manda la razón, se repudia la historia. No se inscribe uno en el curso de una historia, sino en un comienzo o en una reanudación, y lo que sigue no es enfocado como historia, sino como Apocalipsis, o bien como entrada en la ciudad absolutamente buena; no debía haber continuación, pues una visión como ésta supone solamente Concordia, Felicidad, Solidaridad, Armonía: el hecho no tiene ya derecho a la mediocridad. No estamos en presencia de una revolución que se quiere en el sentido de la Historia: esto no interesa a ningún revolucionario de 1789 a 1798. Al nivel del proyecto revolucionario de esta época se puede medir el error de Marx.

* * *

Pero hay un segundo punto de discusión. Se ha podido decir de 1789: "Fue la primera revolución con éxito, pero era una revolución burguesa." No me parece que se pueda declarar que esta revolución fuese la primera que triunfó. Está la de los Municipios medievales. Está la revolución inglesa de 1640. Está la de los Estados Unidos —y tantas otras—. De acuerdo. Ahora bien, hay un punto común a todas estas revoluciones: todas han sido efectuadas por burguesías. Los Municipios son burgueses, y aunque el contenido del término no es idéntico a lo que será en los siglos XVIII y XIX, hay que tener en cuenta que existe una gran similitud económica y social entre estos grupos. Si Stanislas o Gustavo III hacen su revolución, es en función de la inspiración burguesa y apoyándose sobre esta clase. Realizan los objetivos políticos y sociales de este grupo. La revolución inglesa, en torno a Cromwell, es la de los

Municipios, es decir, de los comerciantes, de los propietarios, de los juristas. Y ellos se oponen a los niveladores, de la misma manera que Robespierre a los enfurecidos, a Babeuf. La revolución americana es ante todo la de los grandes comerciantes, de los terratenientes, y comienza por motivos puramente comerciales. Se puede casi afirmar que todas las revoluciones que han triunfado han sido revoluciones burguesas, acaudilladas por burgueses. ¿Equivaldría esto a decir que la clase burguesa es la primera en ser revolucionaria en la Historia? No está absolutamente excluido el pensarlo. El burgués no es un rebelde. Mientras no está en el poder tiene las cualidades para ser revolucionario [7], es decir, por una parte, capacidad para inventar el nuevo esquema social, la doctrina, que, ciertamente, cubrirá sus intereses, pero que sirve de hilo conductor a la rebeldía; por otra parte, su gran capacidad de gestión. Recoge los frutos, los pone en orden, les saca el jugo, los convierte en producto terminado. Por ello me parece falsa la interpretación generalmente aceptada, según la cual los burgueses se apropiaron en su provecho de la revolución de 1789, que sería una revolución de la base, del pueblo bajo, de los artesanos que tomaron la Bastilla (pero, ¿no eran estos artesanos, en su mayor parte, burgueses?), de los Brazos-Desnudos, de las Calcetadoras que protagonizaron las grandes jornadas revolucionarias.

Por lo demás, es sabido que el problema de una eventual lucha de clases durante esta revolución está lejos de haber sido esclarecido. ¿Hubo una oposición tan rigurosa entre burgueses y Brazos-Desnudos para que se pueda verdaderamente hablar de lucha de clases? Guerin lo afirma, Soboul lo niega. Difícilmente se puede ir más allá de esta incertidumbre.

Realmente fueron los Brazos-Desnudos, los Seccionarios, quienes realizaron los hechos espectaculares de la calle y de las prisiones. Pero se trata de motines, de golpes de fuerza, de la exaltación de una fiebre circunstancial, no de una revolución. Robespierre tiene razón cuando destruye el poder rebelde de la Comuna y de

[7] ELLUL, J.: *Métamorphose du burgeois*, Calmann-Lévy, 1967.

las Secciones declarando que salva así la revolución. Pues fueron los burgueses los que elaboraron la doctrina, el programa, el proyecto. Y fueron los burgueses los que hicieron de esos grandes miedos, de esas rebeldías surgentes por todas partes, el haz revolucionario de las instituciones, de los organismos que continúan la revolución, sociedades populares, Comité de Salvación Pública, etc. Sin esta puesta en acción, nada se hubiese alcanzado. La revuelta de la Vendé es tan masiva, tan popular como la de los Brazos-Desnudos. Y no olvidemos que en 1794 quizá se levantaron contra el poder revolucionario los dos tercios de los departamentos franceses. ¿Qué hace que todo ello no constituya una revolución diferente? La ausencia de proyecto común, la ausencia de capacidad para organizar el terreno conquistado por la violencia. Los burgueses de la revolución no han robado el trabajo del pueblo en armas, pues sin ellos jamás se habría superado el estadio de las rebeldías, y de ningún modo habría habido revolución.

Y Marx ha visto perfectamente que entonces la burguesía cumplió su función revolucionaria. Pero no podía evitar, aunque nunca la formulara, la inquietante cuestión: desde el principio de la Historia, ¿es la burguesía el único grupo con capacidad para llevar a cabo una revolución? Para responder debía construir su teoría de las clases y de la revolución. La burguesía, caso típico, ejemplar, pero no único. El éxito de la burguesía no provenía de sus aptitudes, de su especificidad intrínseca; en caso contrario hubiese sido imposible basar en ello una visión general de la Historia, y no habría esperanza para otra revolución. La burguesía debía sus éxitos únicamente a su condición, a su situación en relación con el mundo económico y técnico. Pero entonces Marx podía deducir legítimamente la consecuencia de que todo grupo que ocupa en un momento dado una situación análoga debía poder dirigir la revolución y realizarla. Al mismo tiempo, Marx veía que, según esta interpretación, la burguesía había hecho una revolución no para remontar el curso de los tiempos, sino al contrario, puesto que se trataba de realizar su propia condición, de llevar hasta el fin, pese al obstáculo que representaban ciertas estructuras políticas y económicas, la fuerza que en-

carnaba; la revolución hecha contra estos obstáculos iba en el sentido de la Historia, y la hacía avanzar cualesquiera que pudiesen ser las formaciones ideológicas de la clase en cuestión. Es sabido que hay grandes dudas entre los marxólogos en cuanto a saber si Marx ha sido ante todo un filósofo que de su filosofía ha sacado un esquema de la historia, aplicado a continuación a esta realidad histórica, o si primero se ha sentido emocionado, trastornado por la suerte de la clase obrera a partir de lo cual ha construido una filosofía, o, finalmente, si le han llamado poderosamente la atención ciertos acontecimientos históricos, y en especial esta revolución de 1789, los cuales ha interpretado, y cuya interpretación ha venido a unir a la filosofía que tomaba de Hegel. Aquí voy a retener este tercer aspecto. Sin ninguna duda, Marx ha tenido razón al demostrar que, para la burguesía detentadora de las fuerzas económicas en ascenso, la cuestión consistía en poner al resto de la sociedad de acuerdo con esta nueva orientación económica, y en particular acaparar el poder político, ya que normalmente éste debe pertenecer al grupo que ejerce el poder real, es decir, en este caso, el poder económico. En ello, pues, ha consistido la revolución. Igualmente ha tenido razón al mostrar que se trataba de conflictos de grupos situados diferentemente en la sociedad, portadores de intereses diferentes. Digamos: de clases, término que Marx ha empleado en este caso después de otros muchos (entre ellos Turgot). Es sabido cómo pudo extender esta interpretación a todos los fenómenos revolucionarios. No volveremos sobre el hecho de que se ha equivocado al deducir una ley general de un caso particular. Pero al no considerar nada más que la *situación* de la burguesía y no su actitud específica, su cualificación intrínseca, ha amputado al fenómeno toda una parte. El hecho de que se trate, en esta revolución, de la burguesía, le da, en efecto, su carácter ambiguo, de viejo y a la vez nuevo.

Hemos visto que esta revolución se parecía también a todas las revoluciones anteriores en la recusación de la historia que se avecina, el retorno a un pasado anterior y a un origen primero. Pero, al mismo tiempo, esta revolución es, en efecto, radicalmente nue-

va; de hecho, avanza hacia el porvenir y quiere hacer un futuro histórico nuevo. Al mismo tiempo aparece la convicción de un progreso. Esta revolución se sitúa, pues, en el momento de un cambio radical en la concepción de las revoluciones: hecha aún según el esquema tradicional, contra la historia, está también hecha para hacer avanzar la historia hacia un absolutamente mejor.

Es divertido comprobar que Mounier, por ejemplo, sin discernir el verdadero carácter ambiguo, podía escribir que la revolución había aportado algo malo, el racionalismo, la ideología, el totalitarismo y el individualismo, y algo muy bueno: "el eslabón con nuestra tradición nacional, real y cristiana..." (*Esprit,* 1939). Dicho con otras palabras: malo todo lo que era verdaderamente nuevo, y bueno ¡la relación con lo antiguo! Y más exactamente todavía encontramos comprobación de ambigüedad en R. Labrousse: "Los hombres hicieron esta experiencia en nombre de ideas que eran a la vez retrógradas y prematuras: retrógradas porque su cultura, en el fondo, no era más que una cultura de clase... Admiradores de una antigüedad literaria..., que trataban de constituir una nación sobre el tipo del ciudadano trabajador y soldado... Pero, por otra parte, esta ideología... contenía un gran número de intuiciones fecundas, puesto que construía ya en sueños una ciudad laica, nacional, homogénea, repleta de una religiosa adoración por sí misma, en una palabra, totalitaria" (*Idem*). La revolución no es ya la no aceptación de un porvenir previsible. No es una aceleración de un movimiento histórico. Es la construcción de un futuro de progreso. Esta confusión está en el carácter mismo de la burguesía, conservadora y revolucionaria. ¿Qué querían los burgueses? Explícita o implícitamente, la respuesta a esta pregunta da el sentido a la historia del momento.

* * *

La libertad sólo era una coartada, un montaje, una apropiación tradicional del tema de toda rebeldía. Nos encontramos en presencia de una clase racional, progresista y pragmática (materialista en

el sentido práctico) La novedad de esta revolución ha sido precisamente el estar conducida por un grupo que tenía estas cualidades. Pretendía ocupar el poder para poner de acuerdo la realidad política con la realidad económica. Y principalmente esto es lo que ha retenido Marx. Ha visto que había allí conflicto de clases, y que la que detentaba el poder económico era apta para hacer una revolución a través de la cual el Estado cambiaría a la vez de forma y de manos. De ello dedujo el predominio del poder económico, el alineamiento de las estructuras políticas después de que éstas hubieran dado a la clase ascendente todas sus oportunidades de desarrollo. Y en la medida en que el Estado se convertía en el marco de la actividad económica, esta crisis, relacionada con este alineamiento de lo político sobre lo económico, era la revolución. El diseño era bello. Era tanto más seductor cuanto que coincidía con una cierta interpretación del esquema mental de Hegel. Pero la revolución de 1789 no se agotaba con esta explicación. La clase burguesa era racional y quería hacer triunfar la racionalidad en todo. Esto coincidía con sus convicciones científicas (y con el hecho del desarrollo científico) y con su ideología del progreso. Las tres cosas van exactamente al mismo paso. Es inútil recordar de nuevo la admirable demostración de Sorel relativa al progreso [8], en la que muestra a la vez su origen, cómo se trata de una ideología burguesa y cómo Marx ha compartido por entero esta ideología. Pero también caracteriza muy bien la novedad de esta revolución. Pues hela aquí ahora proyectada hacia el futuro. Se inscribe en una historia a inventar que es una historia positiva, en la que el mañana será necesariamente mejor que el hoy, en que nosotros acumularemos las adquisiciones sucesivas en todos los campos sin jamás perder nada. El fenómeno revolución no es entonces más que una fase acelerada del progreso, o bien el encarrilamiento en el progreso del tren que había perdido la buena dirección. La revolución se convierte, como puede verse, dentro de esta perspectiva ideológica, en algo muy distinto de la consecuencia de la rebeldía,

---

[8] SOREL, G.: *Les illusions du progrès.*

de la recusación desesperada de un mundo sin salida. Mientras que todas las revoluciones hasta 1789 han sido revoluciones trágicas, en las que, como hemos visto, el rebelde sabía de antemano su suerte, al igual que el pirata, ésta, al ser burguesa, se convierte en una revolución optimista, incluso en los más crueles momentos de las ejecuciones, derrotas y caídas. Y esta ideología del progreso estaba asociada a la sensación de un curso irresistible de la revolución. La corriente revolucionaria es tal que nada puede resistírsele. Es un tema que vuelve una y otra vez en los Jacobinos y también en Vergnaud: una fuerza mayor que el hombre se ha hecho visible en este acontecimiento. Y ello fue reforzado por la aparición de los pobres, como fuerza motora de la revolución, en 1792. El torrente de los pobres concretiza el carácter irresistible. Ahí, ciertamente por primera vez, comienza a aflorar la idea de una especie de necesidad inscrita en el curso de la revolución, que se traducirá más tarde bajo el aspecto de una necesidad histórica. Se ha pasado entonces de un fatalismo del curso revolucionario irresistible a una necesidad explicable del curso de la historia en la que entra en escena la revolución.

Antes de estar en el sentido de la historia, se estaba en la línea del progreso. Pero el racionalismo de la burguesía (que le venía a la vez de su función económica y financiera, de su escepticismo religioso, con el gusto por la ilustración, de su participación en el desarrollo científico) suponía otras muchas consecuencias. Y ante todo la abstracción de los conceptos. La revolución ha sido una construcción jurídica satisfactoria desde el punto de vista racional. Pero para llegar a ello se ha procedido a una abstracción de todo lo afectado. Abstracción del hombre como ciudadano, abstracción de la libertad concreta como libertad cívica...; el movimiento no hacía otra cosa que comenzar. Ha proseguido durante todo el reino de la burguesía. Y en la medida misma de esta racionalidad ha habido recusación de la historia pasada en provecho de una construcción teórica del poder. Abstracción que se revela en todo el sistema administrativo (estructura de los departamentos, etc.), así como en el judicial. Abstracción que concluye en la homogeneidad

del cuerpo social. Un hombre vale un hombre, cualesquiera que sean sus especificidades, sus situaciones sociales, sus poderes o sus pobrezas. Pero en un cuerpo social compuesto de unidades abstractas, era necesario un órgano regulador. El burgués ha concebido, yendo más allá de las formas, al Estado en sí como racionalidad. Es evidente que estos revolucionarios no conocían el pensamiento de Hegel, quien por lo demás no llegó a su éxtasis hacia el Estado hasta después de la revolución de 1789. Pero mucho antes que él, éstos habían comprendido y querido el Estado como consecuencia de la aplicación de la razón a la sociedad. Se necesitaba un poder abstracto, riguroso, geométrico, en el que todo termina y del que todo deriva. Sin pasiones y sin prejuicios. Un poder que no reposa en el hombre, siempre falible, ni en Dios, demasiado lejano. Tan exacto como una balanza, tan sencillo como un cartabón. Un Estado que tiene en la sociedad la función que tiene el cerebro en el ser vivo. La comparación es frecuente en esta época. La burguesía no ha hecho solamente la revolución para tomar el poder, sino para institucionalizar el triunfo de la razón a través del Estado, para crear un Estado por fin ordenado. La gran piedra de escándalo de estos administradores, de estos gestores que son los burgueses, es el desorden y la impotencia del gobierno real. El pueblo gritará al tirano. Los burgueses condenarán la incuria. La Bastilla no es lo que impresiona a los revolucionarios, sino el hecho de que se encierre allí a tontas y a locas, sin procedimiento claro, sin garantía establecida, sin una verificación precisa de los delitos y de las penas. Se puede condenar a muerte indefinidamente, siempre que sea según reglas racionales y en virtud de un sistema bien ordenado. La magnitud de los impuestos no es lo grave, sino el desbarajuste de las finanzas. Cuando los revolucionarios acaben de poner en orden estas finanzas, el peso de los impuestos será mucho más considerable que diez años antes. Pero ahora el sistema es claro, racional, riguroso. La racionalidad burguesa quería este Estado racional. Es decir, el Estado, sencillamente, en la cima de los valores, realización última de la sociedad. Aunque rebeldía y revolución se hacen contra el Estado, ahora culminan en él. De Toc-

queville ha mostrado maravillosamente que el fenómeno central de la revolución era en definitiva este crecimiento del Estado [9]. La monarquía había llegado a un cierto desarrollo, una cierta organización, una cierta eficacia del poder político, pero su vejez, sus leyes no escritas, sus tradiciones la impedían ir más allá. Lo que era la monarquía representaba un obstáculo para un desarrollo armónico del cuerpo del Estado. La burguesía ha sentido íntimamente esto, lo ha experimentado vivamente con ocasión de muchos detalles, sin, por supuesto, teorizar y tomar conciencia de ello. A sus ojos no era solamente "anormal" que todo fuese incoherente, desordenado, y que con medios tiránicos se estuviese finalmente sin poder. Había habido cambios de estructuras y de régimen de la monarquía feudal a la monarquía centralizada, del ministeriado a la monarquía absoluta, pero se tropezaba ahora con un límite. Era preciso un cambio de constitución más profundo todavía para que el Estado, con estrecheces dentro de la ganga monárquica, pudiese reanudar su marcha triunfal. El que la burguesía fuese el agente de ello se debió, por una parte, a su posición en el interior mismo del Estado, y, por otra, a su concepción racional de la sociedad. Y así, los cambios constitucionales no han hecho otra cosa que recubrir, facilitar este desarrollo del ser, de la racionalidad, de la finalidad del Estado. Y a través de cada mutación constitucional, la revolución hace crecer el Estado. También en esto es absolutamente nueva, diferente de todas las demás revoluciones. Vimos antes que muy frecuentemente las revoluciones han tenido lugar en relación con el Estado. Pero contra él. Y muy especialmente contra su progreso y su organización. En Rusia, en Inglaterra, en Francia, en Alemania, en China, la rebeldía se desata contra las nuevas pretensiones del poder político. El hombre rechaza con toda regularidad precisamente cualquier esfuerzo de mejor utilización, de regulación, de encuadramiento más preciso, de cuadriculado policial, administrativo, fiscal.

---

[9] De Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution;* De Jouvenel, B.: *Du Pouvoir,* 1947.

A este respecto, la revolución de 1789 es lo inverso de lo que todas las revoluciones han sido siempre. Más aún, hasta ella se ha concebido la libertad como opuesta al poder. La libertad en la rebeldía era la explosión contra la autoridad, el señor, finalmente (si no el rey, siempre por encima de estas querellas) el Estado. Y de hecho más bien contra el organismo estatal que contra el titular de un poder sagrado. Pero he aquí que todo cambia con esta revolución: ahora hay una asociación del Estado y de la libertad. En el curso mismo de la revolución se ve a los hombres cambiar de sentido. Robespierre, Saint-Just, sostienen antes de junio de 1793 a las sociedades populares, a los clubs, a las iniciativas locales como los "pilares de la constitución", "el fundamento de la libertad". Pero una vez llegados al poder, la ley del poder se les impone: no es oportunismo por su parte, es la cegadora evidencia según la cual no puede haber nada que escape a la ley, a la justa causa, que finalmente ha triunfado. A partir de entonces, las sociedades populares, las secciones de la Comuna, se convierten en factores de disturbio, de división, de complots, y son forzosamente contrarrevolucionarias. "Las sociedades autodenominadas populares se levantan contra la gran sociedad popular de todo el pueblo francés" (Robespierre); el Estado centralizado se había convertido en la obra maestra de la revolución y en el liberador.

Por una singular transferencia, lo que hasta entonces había sido sagrado, fuera de la rebeldía, sin oposición con la libertad, el rey, se convierte en el tirano. Ahora la libertad es la muerte del tirano. Inversamente, lo que hasta entonces había sido considerado como la opresión por excelencia, organización del Estado, Ministerios, funcionarios, se convierte en portador, expresión de la libertad. Se produce una asociación asombrosa por el hecho de que el Estado se convierte en el producto de la revolución. Por una parte, es el aval de la libertad. Era la primera vez en la historia que se veía tal cosa: es ahora el poder el que defiende la libertad, el que condena, ejecuta, guerrea en nombre de la libertad. Pero hay más: la libertad se encuentra integrada en instituciones. Es la invención de lo que después será el liberalismo. Es una conse-

cuencia de la idea americana de que la libertad reside en la aplicación de la Constitución. La libertad se encuentra así, a la vez, víctima de la racionalidad (se hace entrar la más irracional de las expresiones del hombre en el más racional de los sistemas) y de la abstracción. Pues la libertad asumida por el Estado no es ya ciertamente lo que los cosacos rebeldes, los bandidos chinos, los croquants llamaban así. Se ha convertido a su vez en abstracta, para ser repartida, distribuida por el poder social. Y en la medida misma en que la libertad se encuentra asumida por el Estado, la revolución se absolutiza. Antes de la revolución de 1770-1789 jamás se había pretendido resolver por esta vía todos los problemas sociales, humanos, a todos los niveles. Por este motivo, y al mismo tiempo, esta revolución de 1789 cambiará el signo de la revolución; hecha tradicionalmente por la libertad, inaugura la voluntad de establecer la felicidad del pueblo. Sobradamente conocida es la magnitud de esta preocupación a partir de 1792, hasta el punto que se ha podido caracterizar este período como la gran encrucijada de la historia; antes, se buscaba la libertad, después se ha tratado de resolver la cuestión social, lo que da a todas las revoluciones posteriores su orientación [10].

Este es el sentido de la aparición de los enfurecidos, representantes de los pobres y de la aspiración social. Y a partir de este momento, la revolución se encuentra comprometida en un proceso que ha marcado la era de las revoluciones. La rebeldía podía suponer el acceso por un instante a la libertad. La revolución transformaba a ésta en institución. Pero viene a superponerse este problema social: la revolución, hecho social del pobre, para resolver la injusticia establecerá instituciones cada vez más duras. Y jamás revolución alguna ha resuelto la "cuestión social". Pero todas han seguido el ejemplo de la Revolución Francesa, desatando el potencial terrible de la pobreza y la indigencia, usando de esas fuerzas para luchar contra la opresión, pero por ello mismo desembocando necesaramente en la institución de una opresión mayor.

[10] Tal es la tesis central del libro de H. Arendt.

Ya que era necesario combinar esta urgencia inmediata de resolver el problema social con la evidencia de la excelencia del Estado. En adelante, y a causa de la revolución, éste se encargará de todo, de asegurar no sólo la felicidad, sino también el triunfo de las virtudes, el reino de los valores. Ahora bien, ello da un carácter esencial a la revolución: está ligada a lo que se ha llamado la era de la sospecha. En 1789, la Revolución Francesa en parte había sido hecha contra la hipocresía. Desenmascaró las intrigas de la Corte, arrancó la máscara social, denunció lo que era *en realidad* María Antonieta, etc. Y pronto se puso a arrancar también las máscaras de los mismos revolucionarios. Había que llegar a la esencia misma, detrás de las apariencias. La rebeldía procedía por acusación. La revolución ha pasado a la denuncia. Y la denuncia implicaba la sospecha permanente, sobre todo y sobre todos. Inaugurada por el terror, la sospecha, que no ha sido inventada por los filósofos (éstos son producto de las circunstancias), no ha cesado de servir de trama a todas las revoluciones hasta ahora. Pero esta sospecha tiene únicamente un objeto: todo lo que debilita al Estado; únicamente un fin: regular todos los problemas a través del Estado. Este adquiere una vocación totalitaria. Es el gran descubrimiento de esta revolución de la libertad. El niño será separado de los padres para inculcarle las buenas ideas: "No os dejaremos el derecho de mancillar las más bellas esperanzas de la República, los arrancaremos a esos padres que sean lo bastante desnaturalizados como para querer que sus hijos no sean ciudadanos...; la totalidad de la existencia del niño nos pertenece... Así podréis crear un nuevo pueblo" (Chazal, 1797). Es realmente un totalitarismo religioso cuyo sumo sacerdote es el Estado. La Nación es la verdadera realidad religiosa. "Fundaréis sobre los restos de las supersticiones destronadas la única religión universal que aporta la paz y no la guerra, que hace ciudadanos y no reyes o súbditos, hermanos y no enemigos, que no tiene ni sectas ni misterios, cuyo único dogma es la igualdad, cuyos oráculos son las leyes, cuyos pontífices son los magistrados y que no hace quemar el incienso de la gran familia si no es ante el altar de la *patria,* madre y divinidad común" (A. Chénier, 1793).

En esta confusión, retengamos solamente la universalidad, la totalidad querida por los revolucionarios.

La revolución había tenido siempre una meta bastante precisa, localizada, particular. Ahora... de sobra son conocidos los delirios verbales de los oradores de la revolución. La humanidad se hace nueva. Nada se deja intacto. La revolución lo engloba todo, puesto que lleva incluso a absorber la libertad, en lugar de continuar siendo el fruto de ella. Pero si lo absorbe todo, lo reconstruye y acaba por sumar a ese todo, mediante esta suprema condensación, el Estado.

Hay relación rigurosa, en esta época, entre la absolutización de la revolución y la universalización del Estado. La una es absoluta porque conduce al Estado. El otro es universal porque es el producto de la revolución. Esto demuestra hasta qué punto esta revolución es diferente de todas las que la han precedido. Con estos caracteres nuevos va a determinar las revoluciones que la seguirán. Cada una perderá un poco más de los rasgos habituales, antiguos, permanentes, de las revoluciones históricas y ganará un poco más en el sentido de las innovaciones de 1789. Y también por esto esta revolución está muy dentro del sentido de la historia. Pero para que esta fórmula se haga verdad común se necesita todavía el paso y la autoridad de Marx. Pues su elección se hará determinante. Era preciso escoger entre dos sentidos posibles de la historia, inscritos ambos en esta revolución: o bien el conflicto de clases, la revolución hecha por la clase dominada, portadora de las fuerzas económicas de producción, y resultado de la lenta distensión entre las fuerzas y relaciones de producción, que sobreviene cuando un régimen económico ha producido todo lo que puede proporcionar y por ende el régimen social se ha degradado intolerablemente, o bien el crecimiento del Estado, que absorbe progresivamente a todos los sectores sociales, siendo la revolución nada más que esta fiebre de crecimiento, el clímax de una transformación lentamente preparada. Nada era racionalmente cierto cuando Marx eligió.

2. EL MITO Y EL MODELO

Hasta la Revolución de 1789, se intentaba una revolución, a veces se triunfaba: no se novelaba. Con ella comienza la canción de gesta de la revolución en sí. En la persona de los revolucionarios la revolución ha comenzado a mirarse a sí misma, a admirarse, a hacerse muecas ante el espejo, a actuar ante el público. Entonces el mito de la revolución va a caer sobre el mundo moderno. Ciertamente, cuando se emplea esta palabra deshonrada, utilizada para cualquier mito, es preciso entenderse, es decir, definir el sentido en el cual se la emplea. Aquí utilizaré el mito en el sentido soreliano, a saber, una organización global de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos, todas las ideas que corresponden a un movimiento sociopolítico con vistas a una acción total, imágenes que el mito colorea con una vida intensa y que provocan la unión intuitiva del sujeto al objeto y de los sujetos entre sí. La Revolución de 1789 no solamente ha sido diferente de las demás en su desarrollo, sino que además ha aportado la disociación tan fructuosa entre la "revolución-medio" y la "revolución-valor", entre el objetivo perseguido por la revolución y el instante revolucionario que por sí solo se hace tan bello que a él se le dirigirá la petición de que continúe siendo lo que es.

La Revolución Francesa —se ha dicho a menudo— ha sido objeto de muchos mitos: para unos es el comienzo absoluto, la parusía política, el punto de partida de la edad humana. Es el mito denunciado por Halévy. Existen aún esos libros de historia en los que todo lo que ha precedido a la Revolución no es más que un preludio, una introducción, un preámbulo: por fin, con 1789 comenzaba la verdadera humanidad. Para otros, es el principio de todas nuestras catástrofes, el principio del racionalismo abstracto, del realismo político, de la empresa totalitaria del Estado. Es el mito denunciado por Mounier. Pero ahora se ve también despuntar el mito de la victoria burguesa, de la dominación de la clase explotadora que aniquila el socialismo emergente y frustra al buen pueblo en sus éxitos y sus esperanzas. Pero si tantos mitos

se aferran así sobre esta historia, lo es en la medida exacta en que esta revolución ha querido ser mítica, se ha presentado ella misma como tal: se ha convertido en instrumento de propaganda porque se ha hecho a golpe de propaganda.

Hay que darse perfecta cuenta de la considerable diferencia entre ella y todo lo que la ha precedido: no hay ningún punto de semejanza con lo que llamábamos el proyecto o el enfoque revolucionario, que debe existir para que una revolución sea tal, y luego este mito de la revolución. Hasta aquí las revoluciones se alimentaban de una ideología, pero no de la ideología de la revolución en sí. Y acaso tengamos con ello un elemento de respuesta a la pregunta de H. Arendt: si esta revolución (y no la de 1771) ha tenido tanto éxito, es porque se ha recontado ella misma por todas partes, al modo heroico. Y del mismo modo que las (relativamente) poco numerosas víctimas de la guillotina han sido imágenes de horror para generaciones que se representan este período como bañado en olas de sangre, del mismo modo que la muerte de Luis XVI ha sido puesta mucho más alta que la del pobre Carlos I, del mismo modo todo el curso de la revolución fue exaltado y cada uno de sus personajes, cada una de sus leyes se hace objeto de infinitos comentarios y de la presentación más espectacular. Por primera vez se aplicaba de manera coherente la propaganda, y con gran éxito. "Hay en la potencia del francés, hay en su carácter, hay sobre todo en su lengua cierta fuerza de proselitismo que supera la imaginación: toda la nación no es más que una vasta propaganda", escribía con toda razón J. de Maistre en 1815. La revolución se ha presentado a sí misma como objeto de admiración, de veneración para los buenos, de terror para los culpables. Detrás de la personificación de la Nación o de la libertad, estaba la de la revolución. No se podía tolerar obstáculo a su marcha triunfante, no porque tuviese objetivos válidos que proponer, sino porque ella misma era válida. No se ocupaban solamente, o no en primer lugar, de instituciones e incluso de doctrinas, sino sobre todo de actitudes frente al hecho revolucionario en sí. ¿Se estaba a favor o en contra de la revolución? He ahí el problema planteado en el centro de

estos diez años: el proyecto revolucionario se hace menos importante que el hecho revolucionario recibido como imagen motriz glorificada. Antes, se podía formular un objetivo propuesto a la revolución; ahora, la imagen de la revolución es lo esencial. El antiguo proyecto revolucionario pertenecía al campo doctrinal, sobre un fondo de rebeldía: ahora el proyecto pertenece al orden de las creencias y se funda en la actividad misma de la revolución.

Cuando empleamos la palabra "mito" no hay que creer que ello nos vuelve a aproximar al misticismo frecuente en las rebeldías y que proyecta en la ciudad celestial el logro del movimiento en la tierra condenado al fracaso. La diferencia es grande. Por una parte, la mística proponía, por lo pronto, siempre un fin, una meta, exterior a la revolución. Por otra parte, con frecuencia este misticismo era la compensación del desastre evidente. En 1789 la revolución misma es objeto de mística y, en esta medida, debe tener éxito. La revolución triunfante se hace objeto de fe y exige al hombre una creencia absoluta, una adhesión sin reservas. Dicho con otras palabras, la revolución como tal entra en el panorama mental del hombre con un signo positivo: eso es el mito de la revolución. Aporta la libertad, la justicia a los pueblos oprimidos: de ahí que no se la considere ya como un *medio* para obtener este o aquel resultado; no es ya un período de disturbios, una crisis que puede ser inevitable, pero que por lo pronto hay que resolver lo mejor posible, lo más aprisa posible: es el *momento* único, el eje central de la historia, lo que justifica todo el movimiento anterior que sólo llevaba hacia ella y que proyecta al hombre hacia su realización. Es el *momento* en que el hombre es por fin libre. Es una apoteosis sobre la tierra y buena para todos los ciudadanos.

Pero hablar de propaganda para explicar la aparición del mito y esta mutación no basta. La propaganda sólo tiene efecto duradero sobre los que están preparados para recibirla. Ha entrado en juego todo un conjunto de fenómenos concordantes. Se ha producido una constelación mental que es preciso evocar con una palabra: por extraño que pueda parecer, el mito de la revolución únicamente podía constituirse a partir del momento en que la revolución aparece

como parte integrante de la historia, incluida en el movimiento histórico, y, por esta razón, pensada *dentro de* esta historia. Mientras que la revolución era una negación levantada contra la historia, era como un *mysterium tremendum* en el que no era posible "pensar". Uno se lanzaba a ella como a la última aventura, en ella se afrontaba a Dios. Sólo cuando forma parte del curso puramente humano de los acontecimientos toma su dimensión de acontecimiento. Es el gran acontecimiento, pero humano sin más. En una sociedad laicizada al mismo tiempo que progresista, la revolución toma la dimensión y la esencia del mito para un hombre, también él encerrado en su historia, que no tiene otra salida que la revolución, porque el cielo le está cerrado. Así la humanización, la historicización del acontecimiento no le da dimensión razonable: bien al contrario, en este momento se construye el mito del acontecimiento.

Era, pues, necesaria la aparición de una mentalidad de progreso, de una cierta laicización social, de un individualismo vivido: la creencia en el progreso que conduce a no ver en el acto revolucionario otra cosa que el plumazo que tacha el obstáculo para el progreso. El individualismo se expresa más fácilmente en el período revolucionario: éste fue rico en individualidades, fue la posibilidad para el que no era nada de hacerse todo, se ha magnificado en sus héroes. Como ya hemos dicho, la revolución está encarnada en el héroe revolucionario: ha presentado todos los tipos de héroe.

Ha sido también el momento liberador de las energías: la explosión de energía en este breve período, evidentemente, ha hecho más impresión sobre los que se comprometían en el individualismo que sobre los otros, y en la medida en que la revolución ha luchado por hacer triunfar este individualismo, parecía que colmaba todos los deseos. A ello se asociaba el convencimiento del dominio sobre la naturaleza (evidente con la ciencia en sus comienzos) y la idea de que la sociedad es una especie de naturaleza que tiene sus leyes que es preciso conocer como las del mundo físico, a las que es necesario obedecer, pero gracias a las cuales también se puede actuar sobre la sociedad al igual que por intermedio de la técnica

se actúa sobre la naturaleza. Esta asimilación entre naturaleza y sociedad, entre ciencia y política, me parece que ha sido decisiva en la mentalidad de los hombres de fines del siglo XVIII para explicar la glorificación de la revolución. Este fue el momento de la política total, racional, científica. Jamás los gobiernos anteriores habían pretendido remodelar una sociedad por entero. Los más absolutos trataban de reinar sobre los grupos dominantes y obligarlos por la fuerza. Sólo acciones reducidas, aunque fuesen tiránicas, parecían posibles. Ahora se trata de modelar todo el cuerpo social, de cambiar todas las relaciones, todas las estructuras para hacerlas conformes con la razón. Esta concordancia de la política con la ciencia debía crear el mito al restablecer para el hombre, por fin, la posibilidad de una unidad. En efecto, el tema unitario de la revolución es esencial: desde hacía un siglo no había ya unidad de pensamiento en una sociedad desgarrada entre los filósofos y la Iglesia. Y he aquí que gracias a la revolución aparece de repente el crisol en el cual todos los pensamientos van a tender hacia el monismo esperado. La religión del Ser supremo constituía una garantía.

Otro aspecto del hombre de esta época, que explica su aptitud para recibir y crear el mito de la revolución, es la insipidez, la degradación de la fe cristiana. Había, ciertamente, ritos, supersticiones, ataduras sentimentales, magia, pero ¿quién en verdad creía ya en los Grandes Dogmas? La salvación parecía sin contenido, sin verdad en estos finales del siglo XVIII. Ahora bien, ¿cómo aparece, cómo se presenta la revolución? Exactamente como la réplica en la historia, en el presente, obra del hombre, de lo que el cristianismo había presentido en imágenes, en la eternidad, en el futuro, a saber, un Juicio Final que conducía al Paraíso. Quizás fueran las dos últimas creencias que subsistían del cristianismo que había hablado demasiado del infierno y que solucionaba la salvación en el Paraíso. En la medida en que finalmente era un juego de imágenes, de las que Jesucristo estaba ausente, estas creencias eran demasiado vagas para continuar siendo firmemente cristianas. Pero en cuanto estas imágenes, como tales, tenían de vivaces, la creencia se transpuso

con fuerza en su realización proclamada. En efecto, la revolución se presentaba como Juicio Final. Era la expresión de una justicia a la vez trascendente e inmanente. Lo que decía la revolución era absolutamente justo, pero no era ya una justicia exterior al acontecimiento. Y era un Juicio Final, pues después no debía ya haber otro. La Tierra *sería* purgada de la tiranía, todos los culpables sin excepción serían castigados, eliminados. Después de esta purga, que separa exactamente a los buenos de los malos, sería posible una humanidad regenerada, y no se volvería a comenzar desde el pecado original social. Allí donde se hubiera realizado la revolución, el juicio definitivo permitiría establecer el paraíso. Justicia y libertad. Por fin el hombre reconciliado consigo mismo y con sus semejantes... Y porque no se podía ya creer en el Juicio Final y en el Paraíso *cristianos*, aunque estas imágenes estaban profundamente ancladas en todos los corazones, se estaba dispuesto a recibir el juicio final y el paraíso revolucionarios, es decir, a transformar la revolución en mito.

Pero para que un mito exista se necesita una especie de alquimia colectiva: nunca es el fruto de una invención individual, de un creador determinado. Me parece que el mito pudo crearse por el encuentro de dos circunstancias favorables; hubo ante todo un largo tiempo de maduración doctrinal, de preparación ideológica. Además, hubo una brusca contracción de acontecimientos fulgurantes. Este doble movimiento permitió la síntesis mítica que se efectuó en la revolución y que provocó la recepción del mito en las conciencias. Maduración doctrinal, siglo de la ilustración, ciertamente ya no estamos en el tiempo en que se creía que la revolución era "culpa de Voltaire, culpa de Rousseau". Incluso en los estudios históricos del último medio siglo ha habido una tendencia a reducir hasta el extremo lo que, en otros tiempos, había sido sobreestimado hasta el extremo, y teniendo en cuenta la considerable distancia entre el pensamiento exacto de Montesquieu, de Rousseau y de los enciclopedistas y lo que se había hecho bajo la revolución, se ha declarado que, al fin y al cabo, ellos estaban totalmente ausentes. Directamente, sin duda. Al nivel de la doctrina y de la conciencia de

los revolucionarios, acaso no. Pero ciertamente sí en cuanto a la creación de un clima ideológico, a la designación de los puntos "contestados", el debilitamiento de las estructuras sociales, una orientación y una desorientación: ver *quién* había leído efectivamente a Rousseau o a D'Alembert no significa nada; una corriente de opinión se forma sobre la base de pensamientos de hombres a los que no se ha leído. Entre 1945 y 1950 todos se han hecho existencialistas en Francia; pero, ¿quién ha leído a Sartre? Se proclama a Marcuse padre de los motines parisienses de 1968, y ya es conocida la respuesta de Cohn Bendit. Y, sin embargo, es una gran verdad que la corriente ideológica se catalizaba alrededor de estos nombres, ignorando los creyentes la precisión del pensamiento y las referencias. La corriente revolucionaria se benefició de un período de formación ideológica excepcionalmente largo, continuo, general. Había, pues, en vísperas de 1789 creencias con cierto contenido intelectual.

En este medio portador, los acontecimientos van a actuar como otras tantas descargas eléctricas (y una vez más, no *explico* los acontecimientos por la ideología). Pero si la revolución hubiese durado poco tiempo, no hubiese tomado nada más que un aspecto (por ejemplo, constitucional *o* terrorista); si se hubiera hecho con *algunos* raros acontecimientos explosivos, probablemente no se habría formado el mito *de* la revolución. Era preciso que ésta adoptase todos los aspectos posibles, pacífica y guerrera, justa y tiránica, constitucional y terrorista, virtuosa y corrompida, administrativa y explosiva... Se precisaba también una duración suficiente, numerosos acontecimientos: entonces se efectuó la catálisis. Efectivamente, el mito de la revolución se produjo a través de esta síntesis de elementos diversos, pues el mito supone un elemento de pensamiento, un elemento de creencia y de imaginación y de adhesión activa y de sentimiento... Ahora bien, todavía hoy vivimos sobre este mito.

La revolución sigue siendo para nosotros la salida, la posibilidad, el momento de la verdad, el fin de los tiranos, la entrada en la Edad de Oro. Y sobre la instalación bien adquirida del mito se desarrollarán de ahora en adelante el marxismo revolucionario,

el anarquismo, el nacional-socialismo, por una parte; la trivialización de la revolución, por otra. No hemos salido de la propaganda de la Gran Revolución. Esta ha instalado en nosotros un cierto número de imágenes que jamás se evocan en vano.

* * *

Pero si de un lado vivimos sobre el mito revolucionario, de otro —habiendo admitido que la revolución (y no sólo la rebeldía) es un fenómeno digno de observación y de interés— intentamos comprenderla, y si es posible ponerla en fórmulas. También el modelo aparece como el mito desde el momento en que se está convencido de que la revolución está *dentro* de la Historia. En efecto, deja de ser la irrupción hipotética, perfectamente inclasificable, el accidente absoluto sobre el que no viene a cuento reflexionar. Pero en cuanto es vista como parte integrante de toda la historia de las revoluciones, la inteligencia puede entonces buscar sus leyes, su proceso; por extraña que sea, se la puede analizar. A raíz de la revolución de 1789, se desarrolla una inmensa literatura histórica y explicativa, contrariamente a lo ocurrido respecto a las demás revoluciones anteriores. De ahí a buscar las constantes y a establecer un modelo universalmente válido, sólo había un paso.

El creyente vive del mito; el intelectual, del modelo. Se trata aquí por el momento de las reacciones ante la revolución y no de la actividad del revolucionario. Para éste el mito es su razón de ser, pero también el medio de actuar sobre los demás. El modelo es un modo de estrategia: nosotros no hemos llegado todavía a eso. En Marx, mito y modelo estaban estrechamente ligados, y asimismo estaban unidas la consideración intelectual y la meta de intervención. La primera al servicio de la segunda. No volveré a considerar aquí la construcción del modelo revolucionario de Marx; es demasiado conocida. Parece ser que durante estos últimos años, la sociología se ha esforzado en encontrar esquemas explicativos de la revolución de tal naturaleza que puedan aplicarse a todas las

revoluciones. Me parece que se pueden discernir en estas investigaciones dos grandes orientaciones.

Para unos, el movimiento revolucionario se inscribe en pleno pastel sociológico; está compuesto de una multitud de datos, con frecuencia difícilmente reducibles unos a otros, inseparables del contexto histórico, y si se busca un modelo no se trata de un esquema aplicable a todas las situaciones. La labor de abstracción está bien efectuada, pero de ningún modo llevada a su extremo: el resultado es necesariamente inconsistente. Un buen ejemplo de ello nos lo da el excelente estudio de Decouflé [11], que establece un esquema temporal del proceso revolucionario (el proyecto —el acto— la contrarrevolución) y que trata de distinguir la diferencia de los proyectos según que aparezcan en una sociedad de pobreza generalizada o de pobreza residual. Pero el análisis de lo "cotidiano de la revolución" está muy centrado sobre 1789-1871, y deja de lado muchas otras revoluciones. En cuanto a presentar a los "gestores" de la revolución algo así como sus enterradores, ya hemos visto, al contrario, que son ellos finalmente el elemento característico de la revolución que puede triunfar. Lo que me parece peligroso en una sociología de la revolución como ésta es la tendencia (común a casi todas las sociologías) a reducir el fenómeno a un tipo, a buscar sus líneas y rasgos permanentes, a volver a encontrar una identidad revolucionaria, mientras que, por el contrario, creo que no es siempre al mismo fenómeno a lo que se puede llamar revolución, y que no hay un modelo sociológico, sino modelos muy diferenciados los que hay que tener en cuenta. Pretender que hay un solo esquema conducirá, por ejemplo, a Decouflé a incluir en la revolución la cruzada (lo que parece osado en extremo, cuando se considera el conjunto de las Cruzadas y no uno de sus caracteres), e, inversamente, a no tener en cuenta las revoluciones fascistas y nazis que, sin

[11] DECOUFLÉ: *Sociologie des révolutions*, 1968. En todo caso, este análisis es muy superior al ensayo de GALLO, *Gauchisme, réformisme et révolution* (1968), que acumula los contrasentidos históricos y sociológicos. No hemos podido utilizar la gran obra de MONNEROT, *Sociologie de la Révolution* (1969), por haber sido publicada cuando este texto estaba ya concluido.

embargo, parece imposible anular por la simple razón de que, al ser la revolución un valor, ¡no son dignas de llevar este título de nobleza! Creo que a lo largo de la Historia ha habido revoluciones de tipo muy diferente que es imposible enmarcar en una unidad [12].

Considero muy acertada esta manera de abordar el problema poniendo (de una manera histórica, en definitiva) en relación revolución y sociedad global, proyecto y totalidad o historicidad, etcétera. Pero si se trata de sociología histórica, todavía no es el modelo preciso y riguroso del tipo que Sorokin o Gurvitch intentaron establecer, y se puede decir que estos análisis, contrariamente a los de Marx, no pueden servir concretamente ni para prever una revolución, ni para prepararla. Se comprueba que hay datos comunes, que hay acaso un movimiento similar en todas las revoluciones, pero continuamos estando en lo descriptivo y en lo (relativamente) concreto; no hemos pasado a lo abstracto y a lo explicativo. Hay que ir mucho más allá y tomar un punto de vista diferente para llegar a ello. En realidad, parece ser que hay oposición de punto de vista y de método. Y así, mientras se considera la revolución en sí misma a través de las revoluciones (cosa que hago aquí), es imposible trazar un esquema explicativo general. Es preciso partir de una panorámica general de la sociedad global, y en el interior de esta panorámica, la revolución, tomada como caso particular, puede ser sometida a un proceso de abstracción y de depuración de sus elementos circunstanciales. De este modo, algunos historiadores se han arriesgado a la búsqueda del modelo. Citaré brevemente el ensayo de Cazelles [13] y más ampliamente el de Janne.

Para Cazelles, un estudio minucioso de un índice en un período dado (aquí la composición, la frecuencia, la organización del Consejo real de 1345 a 1360) puede permitir formar un sistema de correlación entre las diversas explicaciones posibles de las revolu-

[12] Esta imposibilidad ha conducido, por ejemplo, a CRANE VINTON, *The Anatomy of Revolution* (1965), y a MONNEROT (*ob. cit.*) a fundar su sociología únicamente en las revoluciones americana (1770), francesa (1789) y rusa (1917), lo que considero una reducción difícil de sostener.

[13] CAZELLES: "Les mouvements révolutionnaires du milieu du XVI[e] siècle et le cycle de l'action politique", *Revue historique*, 1962.

ciones: rivalidades de personas o de clases, rivalidades económicas, tomas de conciencia de orden moral o jurídico, introducción de una nueva filosofía política, evolución sociológica, despertar de sentimientos nacionales. Su análisis, muy preciso, culmina en la idea general siguiente: En definitiva, cada sociedad global está compuesta de un cierto número de fuerzas en tensión unas con otras. En todo grupo hay conflictos, latentes o exteriorizados. Y yo añadiría que precisamente esto da la vitalidad, la posibilidad de evolución de un grupo. Pero una sociedad global sólo puede durar en la medida en que haya un cierto sistema de gestión de estos conflictos y de estas tensiones. En el período estudiado por Cazelles, el Consejo real parece tener exactamente esta función. Era "la válvula de seguridad de la Monarquía, sobre la que hace presión la oposición al régimen, donde se distiende y a través de la cual se expresa periódicamente: gracias a la existencia de este Consejo, tan variado en su competencia y composición, el rey en sí no es discutido, mientras que su entorno lo es violentamente... Gracias al Consejo, las revoluciones no han sido más sangrientas o más radicales y aparecen algunas veces como simples modificaciones de equipos gubernamentales". Dicho en otras palabras, el Consejo es el órgano a través del cual se expresa la voz de los descontentos, donde culminan los movimientos de rebeldía, donde se ejercen las presiones en todos los sentidos, las cuales lleva en sí mismo, y de una parte permite al Gobierno funcionar pese a todo, y de otra utiliza estas fuerzas contradictorias para uncirlas y transformarlas en factores de reforma. Así, mientras haya un órgano gestor de los conflictos, no hay revolución, y las sacudidas son utilizadas positivamente. Pero si este órgano pierde su flexibilidad, si deja de estar abierto a las pulsaciones contradictorias, si no transmite ya la componente al nivel gubernamental, si toma partido en una dirección contra las demás posibles, si ya no hay negociación a través de él, entonces las fuerzas excluidas, no atendidas, reprimidas, acaban por necesidad haciéndose exclusivamente negativas, y la revolución no tiene otra salida que la explosión. Es evidente que una interpretación como ésta es exacta y que puede aplicarse a la mayor parte de las situaciones revolucio-

narias, pero el modelo, ¿no es demasiado limitado, un poco pobre, en relación con la exuberancia revolucionaria? [14].

El que intenta formular Janne [15] es mucho más complejo y se orienta en el sentido de T. Parsons. Esta vez se trata claramente de establecer un verdadero modelo que representa lo esencial, lo significativo, eliminando lo accidental, lo contingente. Janne parte de una concepción esquemática de toda sociedad: todo individuo pertenece a grupos que están ordenados diversamente unos en relación con otros. Hay así divisiones horizontales de grupos superpuestos: esencialmente las clases sociales. Janne adopta las siguientes: clase dirigente, cuadros técnicos, clases medias, masa. Por otra parte, hay divisiones verticales de grupos yuxtapuestos: partidos políticos, sindicatos, iglesias, grandes empresas, Ejército, organización política, etcétera. Para saber dónde se sitúa un hombre socialmente hay que combinar estas pertenencias: en una cierta columna (por ejemplo, industria) puede estar en el vértice de la jerarquía (pertenecer a los cuadros), pero en otra puede estar en la base (por ejemplo, en la organización política, puede ser un simple elector y formar parte de una "masa"). Las organizaciones, que pertenecen a la estructura social (división en columnas yuxtapuestas), tienen una acción que favorece la integración de la sociedad global. Cada una participa de manera diversa en el orden global: cuando se produce un cambio en una de estas columnas, sólo afecta a los valores y a las fuerzas de este grupo y no atañe al resto de la sociedad, no cambia el sistema cultural, pues a cada elemento de la sociedad corresponde un cierto sistema de valores, una cultura o una subcultura. Hay entonces tensión entre las culturas expresadas en los grupos horizontales y las de los grupos verticales. El fenómeno revolucionario tendría así su fuente en la presión ejercida por una de las culturas "horizontales" sobre la cultura vertical o global. Mientras esta presión no cree

[14] Por lo demás conviene subrayar que en el texto de su artículo Cazelles no pretende ofrecer un verdadero modelo ni generalizar: es un estudio de sociología histórica precisa. Pero el título de su estudio revela, por lo menos, la intención de acceder a un modelo.

[15] JANNE, H.: "Un modèle théorique du phénomène révolutionnaire", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations,* 1960.

una tensión que exceda las posibilidades de elasticidad de la sociedad, no hay revolución. Cuando estas posibilidades son superadas, se desencadena el fenómeno revolucionario, si bien la sociedad pone espontáneamente en marcha todas sus fuerzas de estabilización, de compensación, de adaptación por medio de las culturas verticales. En particular, las instituciones políticas se convierten en órganos compensadores de las tensiones "horizontales". Pero son menos aptas para mantener esta función si son monopolizadas por la capa superior (si hay combinación de la cultura de la capa superior sola con la cultura de la organización política vertical). La democracia permite atenuar la presión, pero no puede hacerlo en todas las circunstancias. Hay, finalmente, revolución cuando la presión de una formación horizontal crea una tensión tal que se rompe el monopolio de la fuerza dominadora de la organización política. Y si la fuerza revolucionaria alcanza un grado de organización y de integración tal que es capaz de vencer la fuerza pública, se convierte por eso mismo en un nuevo régimen portador de una nueva cultura. La aplicación de este modelo permite a la vez comprender las situaciones prerrevolucionarias, los tipos revolucionarios y los procesos. Y así, Janne podrá mostrar que una sociedad en la que la estratificación social está más fuertemente integrada en lo horizontal (clases sociales, por ejemplo) que en lo vertical (grupos de integración global), marca una tendencia al proceso revolucionario. Si esta integración máxima se efectúa horizontalmente al nivel de las clases medias se tendrá una revolución de tipo fascista; si se efectúa en la masa se tendrá una revolución de tipo socialista; si se efectúa al nivel del campesino se tendrá una sublevación agraria.

Señalemos que este modelo permite excluir el problema específico de la rebeldía: ésta es, ante todo, un fenómeno rural. Los campesinos siempre han dado muestras de su incapacidad para organizarse, para realizar en su beneficio el monopolio de la fuerza. Según esto, si la rebeldía fracasa normalmente, no es por ser rebeldía, sino por ser campesina. Y también por ello la explosión campesina tiene cada vez menos importancia a partir del siglo XIX. La revolución campesina sólo es un problema sociológico para las socie-

dades no industrializadas... En las sociedades industrializadas, la agricultura se ha convertido en una *organización funcional vertical,* sin que, pese a todo, el campesino haya perdido todos sus rasgos de grupo social históricamente dominante. Finalmente, si la integración máxima se produce al nivel de una raza dominada en una sociedad multirracial, o bien la raza dominada es mayoritaria, es una revolución de descolonización, o bien es minoritaria, y es una revolución de integración del *out group* en el *in group.*

Finalmente, el modelo se aplica al proceso revolucionario: éste se desencadena cuando el "quantum de acción del total de las relaciones sociales negativas es superior al quantum de acción del total de las relaciones sociales positivas". En realidad, esto significa que en toda sociedad global entran en juego factores de integración (positivos) y factores de desintegración (negativos). Como hemos visto, los factores de integración se sitúan principalmente en los grupos verticales, pero los grupos situados jerárquicamente no comportan, necesariamente, poder desintegrador.

Así, pues, la relación cuantitativa de las relaciones sociales positivas y negativas expresa la mayor o menor integración de la sociedad global. "El fenómeno revolucionario es la expresión aguda de la desintegración." Pero tampoco aquí el proceso es idéntico según el lugar en que se sitúe la tensión, en que se aplique el poder de desintegración. Si estas tensiones negativas se encuentran por todas partes en la sociedad hay una decadencia general de desintegración progresiva. Ello quiere decir que la función de integración es por todas partes insuficiente, lo que no implica un poder revolucionario en acción. Se crea entonces en la sociedad simplemente un vacío, que se ofrece a la intervención de un grupo vertical (por ejemplo, el Ejército) u horizontal (una clase): en todo caso, del grupo menos desintegrado. Si la tensión negativa constituye su polo más fuerte en un grupo vertical que continúa siendo el más integrado de la sociedad, entonces puede haber un golpe de Estado, pero no una revolución, "ya que ésta implica un cambio de cultura que sólo puede tener su fuente en una organización horizontal". El crecimiento de un grupo vertical no modifica la cultura global, pero

modifica el equilibrio de valores en esta cultura. Por el contrario, cuando la polarización sobre un grupo horizontal conduce a una transformación completa de la cultura, si este grupo no era la clase dirigente y llega a serlo, hay entre los grupos horizontales un conflicto de cultura.

Inversamente, si el quantum de acción del total de las relaciones sociales positivas es superior al quantum de acción del total de las relaciones sociales negativas, la situación no es revolucionaria. Si las tensiones están normalmente repartidas dentro de todas las relaciones de grupos, se trata de una sociedad bien equilibrada, estable, y normalmente integrada en todas sus partes. Si la tensión resultante de las relaciones negativas se efectúa principalmente entre las capas verticales, ello significa que hay lucha para ocupar el poder entre grupos de presión. Si, por el contrario, el fenómeno se produce entre capas horizontales, se asiste a una lucha política pacífica (democrática) entre clases culturalmente poco marcadas que tienden a integrarse en partidos (organización vertical).

Para atenuar lo que su modelo pueda tener de mecánico, Janne hace intervenir la toma de conciencia. Muestra, con razón, que el proceso de toma de conciencia es correlativo al grado de integración en cada grupo, que depende de la intensidad de las relaciones negativas. Pero también hay que tener en cuenta la capacidad de respuesta positiva de las instituciones (problema estudiado por Cazelles): "La toma de conciencia y la fuerza de integración de una capa horizontal tendente a la revolución son función del desfase que existe entre las instituciones y su capacidad de responder a las necesidades de la sociedad...; son correlativas también al grado de abandono de su papel funcional por la clase dirigente."

Este riguroso análisis es ciertamente exacto, y, sin embargo, deja una cierta sensación de insatisfacción, como (hay que confesarlo) la aplicación de las matemáticas al estudio de las revoluciones. Por una parte, el modelo pretende ser universal, y en cierto sentido es evidente que se puede aplicar a las revueltas y revoluciones de los siglos pasados. Pero, en realidad, está directamente ligado a la estructura de nuestras sociedades occidentales modernas. Aunque pue-

de aplicarse a otras, está construido en función de ideas sobre las clases, la revolución, las relaciones de fuerza dentro de nuestra sociedad. Y la abstracción no cambia nada, pues son muy necesarias nociones previas para construir este modelo. Ahora bien, todas las nociones utilizadas están ligadas a esta época y esta civilización. Finalmente, todo depende de 1789. Por lo tanto, creo que falta una dimensión importante, la diversidad del fenómeno revolucionario, sus fuentes y orígenes, sus desarrollos, muy diferenciados, de los que un modelo de este género no podría dar cumplida cuenta. Por otra parte (¡y sé bien la crítica que puede hacérseme!), la revolución es un fenómeno tan cargado de pasión, de sufrimiento, de esperanzas directamente humanas, y tanto al nivel más individual como al más colectivo, que creo que se *desnaturaliza* cuando se reduce a un modelo. ¡No digamos que esto no es otra cosa que sensiblería! Digo que se *desnaturaliza*: no se nos da la realidad del fenómeno, sino un solo aspecto de esta realidad. Pues si los "hechos sociales no son cosas", abstraer el factor del proyecto, de la exaltación, del sacrificio, etc., no es ya estudiar verdaderamente el fenómeno en su especificidad sociológica. Del mismo modo que el Kriesgspiel no da estrictamente cuenta de la guerra en su globalidad, así tampoco un modelo de este orden nos dice lo que es la revolución, aunque permita comprender tal situación revolucionaria o tal otra relación de fuerzas. No basta decir "añadiremos después el peso humano". Cuando un fenómeno está por entero hecho de ese peso humano, ¿qué queda cuando se prescinde de él?

3. HACIA UNA DEFINICION [16]

En el mismo movimiento que provocaba el nacimiento del mito de la revolución y la construcción de modelos se sitúa la búsqueda

[16] Aparentemente abandonamos aquí la posición que adoptamos en el primer capítulo: el nominalismo consiste en aceptar como revolución y hecho revolucionario lo que los hombres de un tiempo dado suelen denominar así. Ahora se trata de considerar las definiciones que resultan de

de una definición exacta. 1789 había demostrado que era insuficiente hablar de violencias y de derrocamiento del Gobierno para designar la situación revolucionaria. Se había ido mucho más lejos. La sociedad entera había sido transtornada. No se hablaba todavía de la relación de clases, pero se veía (y el mito se fundaba en ello) que la revolución era un comienzo, al mismo tiempo que pasaba la página y cerraba una Era. Los enemigos de 1789 fueron acaso los primeros en intentar delimitar en una fórmula el contenido de este movimiento. Son conocidas las definiciones de Burke. No es cuestión de hacer aquí un catálogo de todas las definiciones, sino solamente de escoger algunas de las más significativas entre las modernas [17].

---

un análisis intelectual, efectuado a partir de la toma de conciencia del fenómeno revolucionario por los intelectuales. Se trata, pues, necesariamente de definiciones abstractas y que se mencionan aquí menos para comprender *lo que es* en realidad una revolución que "cuál es la imagen de la revolución que transmiten los acontecimientos occidentales desde hace dos siglos a los intelectuales". Con estas definiciones se trata de captar ese aspecto de la revolución.

[17] Limitémonos en esta nota a señalar la confusión de las definiciones de diccionarios y enciclopedias: *Littré* nos dice que la rebelión es el levantamiento contra la autoridad establecida y que la revolución es el cambio brusco y violento en la política y el gobierno de un Estado. Estas definiciones llevan el sello de la época: se vivía en plena beatitud del poder estatal y seguramente se situaban ambas en relación con este poder político central. Pero ¿la diferencia entre las dos? Después de todo, ¡el *triunfo!* Porque si el levantamiento contra la autoridad establecida triunfa, se produce un cambio brusco del Gobierno y, por tanto, revolución. Hemos abandonado esta visión demasiado simplista y el *Robert* nos sumerge en mayores complejidades; rebelión: acción colectiva generalmente acompañada de violencia por la cual un grupo rechaza la autoridad existente, la regla social establecida y se dispone a atacarlas para destruirlas. Pero en cuanto a la revolución (aun cuando no tengamos en cuenta lo que también se encontraba en el *Littré*, la revolución astronómica, geométrica, etc.), se refugia prudentemente en una pluralidad de sentidos posibles: cambio *repentino, brusco e importante* del orden social o moral; cambio político drástico, que no se distingue entonces de golpe de Estado y no implica cambio profundo de la sociedad. Pero este sentido parece, en el *Robert*, superado. En nuestro tiempo, se trata de un "conjunto de acontecimientos históricos que se producen en una comunidad importante, nacional, por ejemplo, cuando una parte del grupo en insurrección consigue hacerse con el poder y se producen cambios profundos en la sociedad. La revolución se distingue de la rebelión por su importancia y sus consecuencias y de la reforma por lo repentino y el recurso a la violencia. Esto parece claro. Pero si miramos a los hechos... Esta definición implica el triunfo en cuanto a la toma del poder: de ahí que no se pueda hablar de revolución respecto a los acontecimientos rusos de 1905.

Conviene destacar el punto central de estas definiciones. En efecto, en oposición a la idea sumaria de violencias, disturbios, desórdenes, encontramos la noción de revolución industrial. Hace quizá medio siglo los historiadores, abandonando el panorama de la Historia de acontecimientos, política, diplomática, para dedicarse al proceso económico e industrial, comenzaron a utilizar el término de revolución *cum grano salis,* para calificar la expansión industrial en Inglaterra a mediados del siglo XVIII. Por lo demás, la fórmula sólo se empleaba con comillas, que significaban claramente que, por supuesto, no había que tomar esta palabra al pie de la letra: era una imagen. Se pensaba que el paso de una sociedad agrícola y rural a una sociedad industrial y urbana tenía consigo un cambio profundo en los modos de vida, en las costumbres, en la escala de valores, y, finalmente, que nada de lo que constituye una sociedad quedaba indemne, continuaba siendo idéntico. Ante tal amplitud

---

¿Y cuando es el propio poder el que hace la revolución? ¿Cuando el rey Estanislao Poniatovski en 1791, apoyado por los patriotas polacos, aristócratas y burgueses, hace una revolución democrática estableciendo un parlamento de estilo democrático? Más aún, ¿cuando Gustavo III de Suecia procede entre 1789 y 1792 a una enorme reestructuración sociopolítica, con los burgueses y los campesinos, estableciendo la igualdad de derechos, la liberación de los campesinos con una "gigantesca operación de partición y reconstitución de las tierras?" Se trata de auténticas revoluciones, si bien realizadas por el Poder. Si las rechazamos por este motivo, ¡dejemos de hablar de revolución cultural china! Pero con ello no concluyen nuestras dificultades; creemos ver la diferencia entre rebelión y revolución. Pero ¿la Comuna de 1871? Los historiadores burgueses la han clasificado como insurrección. Cuanto más se avanza en el estudio del acontecimiento más se admite hoy que se trató de una revolución. Y, sin embargo, no responde a casi ninguno de los caracteres contenidos en la definición. Y lo mismo hay que decir, aunque en sentido inverso, respecto de la revolución americana de 1770. Pues no se puede decir que aquí se trató de una parte del grupo en insurrección contra otra: fue una guerra, ya nacional.

El *Robert* nos habla de cambios *profundos.* Problema previo: ¿a qué profundidad debe situarse el análisis de estos cambios? Aquí radica la cuestión. Y uno de los objetivos de este libro consiste en averiguar, con respecto a nuestro tiempo, a qué nivel deberían situarse las transformaciones de la sociedad para que pueda hablarse de revolución.

Ahora bien, las incertidumbres son aún mayores cuando se pretende definir la revolución por sus objetivos. "La emancipación del hombre", dice Gollwitzer. ¿Pero qué significa esto realmente? ¡La libertad! ¡La justicia! Pero esto no significa nada. Tomar por criterio total la libertad conduce a H. Arendt a extrañas consecuencias que eliminan todas las revoluciones que no tuvieron este fin, etc.

y profundidad del cambio se ha hablado de efectos comparables a los de una revolución. Y después, por comodidad de lenguaje, se ha contraído esta paráfrasis en revolución industrial, como una imagen. Pero el término ha pasado al lenguaje corriente, las comillas han caído, se han tomado las palabras en sí mismas, se ha dejado de tomar la expresión como una imagen: se la ha considerado como realidad.

A partir de ahí, los historiadores han absolutizado muy generalmente el término de revolución industrial, hasta el punto de concederle prioridad: es revolución lo que, como la revolución industrial, entraña modificación de las estructuras económicas y sociológicas a través del crecimiento técnico y científico: ¡el resto no merece que nos detengamos en ello!

Es manifiesto que esta idea de revolución industrial, al no suponer ya disturbios, violencias y conflicto, sobre todo político, abarca fenómenos que no son propiamente revolucionarios. Sin embargo, este sentido se ha hecho corriente. Así, Hauser emplea esta palabra para designar los cambios económicos y sociales del siglo XVI, incluso cuando no eran violentos ni estaban acompañados de disturbios. Es también la misma definición que encontramos en Janne (*op. cit.*): "La revolución supone el paso de una estructura social a otra, sin que haya que preguntarse si la estructura como tal es causa o consecuencia del fenómeno revolucionario." Es evidente que la idea del cambio de estructura es demasiado amplia para definir una revolución. No todo cambio de estructura puede calificarse así, e inversamente, no estoy seguro de que se deba dejar de lado fenómenos explosivos, pero que no traen consigo estos cambios del marco de la sociedad. No creemos aceptable el análisis de J. Favier sobre los siglos XIV-XV [18]: por una parte, considera que los numerosos movimientos de rebeldía de esta época no son revolución; por otra parte, califica de "revolución" los fenómenos económicos de mejora agrícola, las nuevas relaciones entre la ciudad y el campo, las modificaciones en la alimentación, el desarrollo de

[18] FAVIER: *De Marco Polo à Christophe Colomb,* 1968.

las diversas técnicas aplicadas a la producción, e incluso los métodos financieros que anuncian el capitalismo. No, ¡el advenimiento de la letra de cambio no es una revolución! ¡Lleva razón Morineau [19] al reaccionar contra estas concepciones amplias y sin consistencia de la revolución! ¿Se puede hablar verdaderamente de "revolución de los grandes descubrimientos", o incluso, en el caso de Lutero, de "revolución religiosa"? Ciertamente, la llegada de los españoles revolucionó la historia india. Pero no es en este sentido como se habla de revolución de los grandes descubrimientos. Y, sin embargo, es con mucho el único elemento revolucionario de perturbación profunda de una sociedad.

Morineau muestra detalladamente que la revolución de los precios se reduce a una intensidad, una aceleración de un fenómeno ya conocido (¡y por lo demás no disponemos de medios lo suficientemente precisos para apreciar estos elementos, que parecen bastante poco revolucionarios!), que la revolución industrial del siglo XVI es un señuelo y que si las formas de la vida económica cambian, es como consecuencia de innovaciones que se suceden unas a otras de manera continua, y que, en todos los sectores, el siglo XVI parece prolongar en línea recta una evolución nacida antes. "El término revolución parece demasiado fuerte." Tiene también razón cuando declara necesario un sentido preciso antes de emplear un término como ése. No basta subrayar que el nuevo siglo presenta caracteres bastante delimitados en relación con el precedente y bastante decisivos como para impedir una vuelta atrás. En efecto, sobre esta base casi todo movimiento histórico podría ser calificado por una palabra que no sería ya de utilidad alguna. Y así, las definiciones deben situarse entre el enfoque primario (impulso repentino y violento que conduce al golpe de Estado) y el enfoque demasiado extenso del sistema de las relaciones sociales.

Según Burnham [20], asistimos en este momento a una revolución por la mutación bastante rápida de la sociedad en tres puntos: un cambio radical en las instituciones sociales, económicas y políticas;

---

[19] MORINEAU: *Le XVIe siècle*, 1969.
[20] BURNHAM: *The managerial Revolution*, 1942.

un cambio de clase dirigente; cambios paralelos en creencias e ideologías dominantes. Estamos, pues, muy próximos a la noción de revolución industrial; a decir verdad, Burnham la desarrolla. Se efectúa una nueva revolución industrial, pero ahora hemos tomado conciencia de que el cambio social no es ya suficiente desde ningún punto de vista: debe acompañarse de la modificación de las instituciones políticas y de las ideologías. La definición recoge lo que había efectuado realmente la llamada revolución industrial. Esto puede darnos una idea del contenido de la revolución, pero Burnham insiste sobre el carácter del movimiento: "Lo importante no es el *hecho* del cambio, sino su velocidad. Decir que en este momento se desarrolla una revolución social quiere decir que el momento presente está caracterizado por una velocidad muy rápida de transformación social, que es un período de transición de un tipo de sociedad a otro." Es decir, "transición" en el sentido fuerte, atravesar lo más rápidamente posible el período necesariamente tormentoso de una cierta estructura social a otra: revolución que se hace contra el capitalismo liberal, los capitalistas y su ideología. Ello puede efectuarse por medios violentos y a través de convulsiones; pero este aspecto no es necesario.

Carr [21], que comparte plenamente los puntos de vista de Burnham, muestra en efecto que las revoluciones fascistas y nazis han efectuado por la violencia el mismo paso que la sociedad americana está a punto de efectuar por la vía democrática, pero con la misma rapidez. La violencia sería algo sobreañadido, el totalitarismo sería la señal de la dificultad de evolución de la sociedad, quedando ésta estable en sus superestructuras opuestas al movimiento profundo. Es necesario vencer estos obstáculos, pero esto es sólo un asunto superficial: la realidad continúa siendo la misma y tan revolucionaria en un caso como en el otro.

Mounier [22], aunque está de acuerdo con los principales aspectos de esta definición, se sitúa, sin embargo, a otro nivel. "Por revo-

---

[21] CARR: *Conditions of Peace*, 1942.
[22] MOUNIER: "Suitte française aux maladies infantiles des révolutions", *Esprit I*, 1944.



lución entendemos un conjunto de transformaciones bastante profundas para abolir realmente los males reales de una sociedad que ha llegado a un callejón sin salida, bastante rápidas para no dejar que estos males, que desaparecen, tengan tiempo de emponzoñar al país por su descomposición, bastante mesuradas para dejar el tiempo de madurar a lo que no madura más que con el tiempo. Lo que cuenta es el resultado y no el romanticismo o la moderación del lenguaje. Basta reconocer que la operación es profunda, radical, que no se hará sin resistencias violentas que conducirán a contraviolencias." En relación con la mayor parte de las definiciones usuales, ésta comporta un aspecto ético importante: se trata de abolir los males reales de que sufre la sociedad. Lo que importa no es propiamente el contenido del fenómeno, sino su finalidad, y por ello, en este artículo, Mounier afirma que el fin justifica los medios. Pero para él esta revolución no puede menos de ser violenta, aunque como simple respuesta a la violencia de los conservadores del "desorden establecido". En este punto, Mounier parece muy idealista y que no ha captado la realidad de la violencia revolucionaria. Pese a todo, tiene el mérito de reintroducirla en un panorama del que la reflexión intelectual la excluía demasiado fácilmente bajo pretexto de captación profunda del fenómeno. Pero la preocupación ética domina otros dos aspectos de este pensamiento: el movimiento debe ser rápido a fin de abolir bastante aprisa las viejas estructuras, a fin de no dejarles tiempo para corromper lo que nace. También la velocidad de la revolución se convierte en un imperativo. No es que el acontecimiento se produzca a gran velocidad: lo que la caracteriza es el "deber de actuar aprisa por"... Del mismo modo, se trata de dominar suficientemente el movimiento para que no sea abusivo, es decir, para que no lo trastorne todo y deje tiempo de intervenir allí donde la rapidez esterilizaría. Así, bajo el juicio ético aparece una concepción muy voluntarista y dominada de esta revolución que por lo demás supone un proyecto clarividente (resolver realmente males reales) y que se opone al fenómeno ciego, tanto explosión irracional de una muchedumbre desencadenada como pulsación profunda y mal conocida de la historia en parto. Pero

este enfoque muy satisfactorio parece en definitiva temiblemente irreal. Ahora bien, después del período en que, pese a las revoluciones comunistas y fascistas, se insistía sobre el fenómeno global, profundo, y sobre el contenido, los disturbios que agitan el mundo desde hace dos años han atraído de nuevo la atención sobre el carácter violento, explosivo, temible... En los Estados Unidos abundan las definiciones según las cuales se trata de "disturbios violentos, rebeldía social con vistas a un cambio global, asalto de clase", etc. [23]. Esto no nos aporta nada nuevo.

Para concluir retendremos dos orientaciones esenciales. Según una, con Caillois, hay oposición radical entre el proceso revolucionario y las violencias ligadas a evoluciones. "Si se llama revolución a los raros puntos cruciales en que basculan los datos fundamentales de una sociedad y por así decirlo sus constantes, precisamente porque la insurrección no ha sido intentada ni incluso deseada por las capas de la población que estaban más interesadas en ello, mayo de 1968 representa acaso uno de estos giros que concluyen una evolución y esbozan otra. Esta palabra sorprendente marca una nueva distribución de fuerzas. Manifiesta que los antagonismos antiguos han perdido su violencia y que otros comienzan a salir a la luz"... [24]. "Estamos, pues, en presencia de un cambio total del pensamiento tradicional relativo a la revolución, y de una relación diferente planteada entre el motín y el movimiento profundo, entre el acontecimiento y la institución. La revolución, punto crucial en el que se desploman las constantes de una sociedad. Ciertamente, pero si ésta la hacen las capas de población "afectadas" por la situación a cambiar. Aquí la relación es a la vez sociológica y vital. Si el motín (como en mayo de 1968) lo producen los que en realidad no son los primeros interesados, no hay revolución en el sentido clásico. Pero puede haber revolución oculta, consistiendo ésta en una nueva distribución de las fuerzas en la sociedad; dicho en otras palabras, los que eran legítimamente revolucionarios en la so-

---

[23] YOUNG, W.: *To be Equal*, 1968; HARRIS, C. J.: *Aerospace Technology and Urban Disorders*, 1968.

[24] CAILLOIS: "La révolution cachée", *Le Monde*, marzo de 1969.

ciedad capitalista anterior no lo son ya. Aparece una nueva categoría, y es esta sustitución de capa revolucionaria lo que *es* la verdadera revolución. Pues esta nueva capa revolucionaria aparece como el testigo de un cambio fundamental de las estructuras de la sociedad (yo diría el paso de la sociedad industrial clásica a la sociedad técnica). Esta está en vías de hacerse, y "en sí" no es la revolución, pero empuja a capas nuevas a una situación revolucionaria: entonces la conjunción entre el movimiento "espontáneo" profundo (provocado aquí por cambios técnicos) de todas las estructuras de la sociedad, y la aparición de una "contestación" concordante, de una fuerza de rebeldía equivalente al cambio, es el hecho revolucionario global. Ello explica, de una parte, la supervivencia de las fuerzas revolucionarias declinantes, de hecho completamente superadas; de otra parte, el carácter siempre un poco reaccionario de toda revolución (comprendidos los motines de mayo, que en la medida en que son la negación del imperativo de una sociedad técnica en nombre de un humanismo, son perfectamente reaccionarios, pese a la exageración verbal, las discusiones morales, etcétera).

Finalmente, añadiremos a esta perspectiva de definición dos notas esenciales aportadas por Jouvenel [25]. Recuerda este autor que el fenómeno revolucionario es ante todo un hecho político, lo cual se tenía tendencia a olvidar bajo las apariencias de un ahondamiento de la reflexión en el sentido socioeconómico. Ni Marx ni Lenin habían cometido tal error, siendo para ellos la revolución, con razón, asunto político. Estoy totalmente de acuerdo con B. de Jouvenel cuando escribe: "Siempre y en todas partes las relaciones de subordinación plantean un problema político. El problema de subordinación es más general que el de la explotación al que Marx ha querido restringirlo." Ciertamente, y ello mantiene la reflexión sobre la revolución en la línea de todo lo que la Historia nos ha mostrado: se trata por entero de una reacción, de una oposición, de

[25] De Jouvenel, B.: "L'explosion estudiantine", *Analyse et prévision*, 1968.

un ataque contra una autoridad superior que ya no se reconoce. Se trata del rechazo de la subordinación. ¿Demasiado sencillo? Seguramente. Siempre que no se aísle este factor de todo lo que hemos visto en las definiciones precedentes y se combine con todo el resto, es exacto afirmar que no hay revolución si no hay voluntad de cambiar la relación de subordinación, cualquiera que sea la forma. Pero B. de Jouvenel añade una reflexión importante: "Si la Revolución Francesa ha sido una rebelión contra un *orden* establecido, quizá se debería decir que la rebelión estudiantil se ejerce contra un *movimiento* establecido." Me parece que ello supera, con mucho, el caso de los motines de mayo. Hemos, en efecto, subrayado ya que la rebeldía es siempre la recusación del movimiento de la historia probable. Y si se ejerce contra un orden, es porque éste se perpetúa y lleva consigo la imagen del mañana. Y, en efecto, la revolución supone constantemente este movimiento contra un movimiento: ello fue más manifiesto a lo largo de las semanas de mayo en el movimiento estudiantil, pero me parece que debe estar unido a una noción de la revolución en sí misma. Esta reflexión nos conduce, después de desligarnos del orden político, del movimiento necesario y de los disturbios, hacia su reintegración en el sistema pensado de la revolución, lo cual da cuerpo a un concepto que se había hecho abstracto.

* * *

Pero esta serie de aproximaciones, aunque nos da un enfoque más exacto de un fenómeno global y complejo, corre el riesgo de hacernos perder de vista el hecho en sí. Pues el acontecimiento revolucionario raramente responde a su definición de totalidad. Ninguna revolución ha sido por completo ella misma. Hay simplemente un umbral antes del cual parecía imposible hablar de revolución, y, sobre todo, hay que reflexionar sobre el hecho de que ha habido un momento a partir del cual era posible hablar *sobre* la revolución y, entre otras cosas, buscar una definición, intentar definir lo es-

pecífico de la revolución, y luego todo un período anterior en que ello era incluso inimaginable.

Me parece que para que este cambio fuese posible se precisó la conjunción de dos condiciones. La primera era la toma de conciencia de la injusticia social. La segunda, que la sociedad pudiese ser puesta en discusión. Estos dos datos de la conciencia parecen hoy "naturales", evidentes, que caen por su propio peso; son eso: unos datos. Hay que comprender que es una transformación extraordinaria del panorama mental. No es tan sencillo el planteamiento del problema, la percepción de la sensación de injusticia como tal.

Por supuesto, con frecuencia los hombres han experimentado la sensación de injusticia, en la medida en que se sentían desgraciados y veían ricos, grandes, poderosos a los que juzgaban felices, la sensación de que había a la vez desigualdad y también diferencia de trato no merecida: los malos eran más felices que los demás. Pero ello no corresponde del todo a la sensación de injusticia social que hoy tenemos. Y cuando leemos los textos del pasado a través de nuestra imagen de la injusticia, cometemos un contrasentido. En efecto, el hombre vivía esta injusticia como un destino, una fatalidad: era su "suerte". Sobre esta base, ¿qué podía cambiarse? Nada estaba al alcance de la mano del hombre. Los dioses, o Dios, habían echado los dados, perseguían designios secretos, llevaban su política, y la consecuencia era la miseria de uno, el triunfo de otro. Todo lo que era posible era elevar plegarias a estos poderes. Y después, inclinar la cerviz, aceptar. Y más tarde, cuando la situación se hacía verdaderamente intolerable, venía la rebeldía, y precisamente porque se dirigía contra el destino, tomaba los caracteres que le hemos reconocido: a la vez extrema y desesperada, paralizada en su triunfo y sacrificial, apocalíptica y contra la Historia. Para que la revolución se distinguiera de la rebeldía, para que dejara de ser el *tremendum mysterium*, para que apareciera como una acción razonable, era necesario que el hombre dejase de vivir su miseria y la injusticia como un destino y se diese cuenta de que es una "condición", su condición, que, por consiguiente, no depende de poderes, sino del juego objetivo, explicable, de ciertos factores so-

ciológicos, de decisiones puramente humanas, de relaciones políticas, de estructuras económicas. Entonces, las posibilidades de cambiar su condición están (en apariencia) a su altura, a su nivel, al alcance de su mano. No era ya necesario arrojarse a tumba abierta en la sinrazón antidivina: había que luchar contra estos hombres y estos privilegios, que no tienen nada de sagrado. Todo era posible. Pero esta comprensión no era suficiente.

Era necesario también que la sociedad pudiese ser puesta en discusión, que no fuese concebida como un organismo sagrado. Pero esto no es ya evidente, no cae por su propio peso. Muy al contrario, tradicionalmente, la sociedad es vivida por el hombre como algo sagrado. Los hombres han soportado la desigualdad social, la injusticia (no sin protestar), porque cada individuo se hallaba aprisionado en cuerpo y alma dentro de una estructura social, cuyo principio se creía, se recibía y se vivía a la vez como absoluto e inmutable. Para juzgar la injusticia hubiera sido necesario que el hombre sintiese su situación como injusta; ahora bien, en la medida en que estaba conforme con la estructura de la sociedad, perfecta y dada, era por el contrario aceptada como justa. Vivida en sus ritos, en sus obligaciones, sus relaciones necesarias, la sociedad no aparecía distinta del individuo: no era concebible que éste se opusiese al orden social, pues no había ruptura entre el grupo y sus miembros. La conciencia tribal, religiosa, cósmica, informaba el comportamiento de cada individuo. El orden era al mismo tiempo natural, social, sagrado. ¿Cómo concebir en estas condiciones una revolución? ¿Cómo imaginar a la sociedad como una máquina infernal que tritura a los individuos, mientras que es por ella y en ella como el individuo encuentra protección, valor y dignidad? ¿Cómo llamarla injusta cuando es sagrada? ¿Cómo creerla absurda, a lo Kafka, cuando a través de ella recibe imágenes y sentido? Muy al contrario, la visión general es la tradicionalmente suministrada por la fábula de Agripa. Siempre la sociedad es concebida como un cuerpo humano en el que hay miembros superiores y miembros inferiores, pero todos igualmente útiles, igualmente dedicados al bien común. No es solamente una imagen medieval. La encontramos en casi todas las civi-

lizaciones. ¿Qué ruptura no es necesaria para llegar a considerar que este orden era artificial, mudable, y para desacralizarlo, desmitizarlo? Pese a su orientación muy desacralizante, el cristiano sólo lo logró rara y episódicamente, dada la fortaleza de la estructura integrante, objetiva y subjetivamente considerada. Ahora bien, mientras se interpretara así la sociedad, ninguna revolución era pensable, pues no podía ser tomada como normal a la sociedad, es decir, a la Historia.

Conciencia de la injusticia, ruptura de la relación irreversible del hombre y de la sociedad: sin duda, a lo largo de la Historia, en este momento privilegiado, el hombre había visto en sí y en la sociedad en que se encnotraba, uno u otro de estos posibles. Pero muy raramente los dos juntos. Y más raramente todavía se ha encontrado tal comprensión generalizada en el cuerpo social. Ahora bien, es la conjunción de estos diferentes factores lo que permite la eclosión de la revolución. Tomemos el ejemplo de la revolución de los Gracos. Aquí (y según mi apreciación es el único caso antes de la época moderna) parece haberse dado perfectamente una toma de conciencia de la injusticia social y una visión de una sociedad secular. Los Gracos se dieron perfectamente cuenta de la injusticia del reparto de las tierras, y ellos no eran los únicos. La pobreza les parecía resultado de una organización social que era posible cambiar. Por lo demás, Tiberio Graco se limitaba a querer hacer aplicar efectivamente una legislación existente ya y adoptaba una orientación política ya formulada antes de él. Además, estaba en una sociedad secularizada: la sociedad romana ha sido probablemente la única sociedad laicizada antes de la nuestra. Todo era jurídico. Todo podía cambiar con el derecho. Pero Tiberio hace avanzar más la secularización (y muestra hasta qué punto era consciente de la importancia del hecho revolucionario), desacralizando por su comportamiento el Tribunal de la Plebe. Y, sin embargo, en este contexto favorable no se produce la revolución esperada. No fue sólo la oposición de los adversarios políticos, fue principalmente la incomprensión, la indiferencia de aquellos en cuyo nombre se intentaba esta revolución. Los pobres abandonaron a Tiberio en cuanto

comenzó la reforma; los nuevos titulares de tierras no supieron hacer otra cosa que venderlas. De un lado, la lucha no era llevada por el pueblo, sino por aristócratas e intelectuales, el pueblo no se sublevó para imponer su voluntad. De otro, el enfoque de la transformación era corto: en lugar de desencadenar un proceso de cambio global de la sociedad, cada uno se esforzó en obtener algunos centavos de su nueva atribución... Pese a la posibilidad de una revolución, ésta no tuvo lugar, porque las condiciones psicológicas no existían en la masa. En todo caso, creemos que es el único ejemplo de conjunción de la sensación de injusticia social y de una visión secular de la sociedad.

En todo intento de revolución encontramos una *u* otra. Pero el sentimiento de injusticia social conduce únicamente a la explosión desesperada; la concepción de una sociedad no sagrada sin el impulso de la injusticia conduce a un reformismo jurídico. Por el contrario, cuando ambos se juntan, la revolución se convierte en algo diferente, se separa de la rebeldía, es verdaderamente parte integrante de la Historia, no es ya ni intervención de un demonio, ni lucha prometeica contra los dioses. Es coherente con la Historia, resulta conceptualmente posible. El hombre puede a la vez cambiar la sociedad por medio de ella y dominar este movimiento desenfrenado: resulta posible hacer la revolución y pensarla. Ya no se hace. Puede ser calculada, querida, precisada. Las condiciones objetivas necesarias para que haya revolución no entran en juego ni pueden entrar en juego si no es a partir de la existencia de esta toma de conciencia. Fuera de esta consideración del hombre sobre la injusticia y la sociedad desacralizada, las "condiciones objetivas" no producen nada. Estas condiciones pueden darse, la situación puede ser "revolucionaria"; nada se produce, porque no hay nadie que quiera, se atreva y piense la revolución.

Y así, solamente a partir de 1789, y como consecuencia de esta revolución, se reúnen ambas condiciones de toma de conciencia: por ello esta revolución abre la era de la revolución específica como tal, revolución diferenciada en relación con todos los movimientos populares anteriores. Por este motivo, es imposible dar un modelo

objetivo y general de la revolución e incluso una definición satisfactoria para todas las épocas. Creo que no es una casualidad que el problema se haya planteado a partir de 1785, que solamente entonces se haya intentado establecer un modelo general: se ha efectuado la búsqueda en el momento en que la revolución se ha hecho posible. No se trata solamente de una diferencia de método intelectual ni de un progreso epistemológico. No se nos ocurre hoy hacer un modelo de la revolución porque seamos más científicos y porque se hagan "modelos" de todo; este acto intelectual implica una modificación intelectual del enfoque de las cosas. Para tener la idea de establecer un modelo de la revolución hay que haber pasado por la fase de haber tenido la idea de hacer una revolución pensada, organizada, triunfante; los dos fenómenos están ligados y derivan de la misma toma de conciencia. Pero entonces la revolución, cuyo modelo se establece, cuya definición se busca, es *esta* revolución, sólo ella, la cual nos parece ahora evidente, cuya sombra proyectamos sobre el resto de la Historia, cuyos rasgos buscamos. Sus premisas, sus premoniciones, sus balbuceos en toda las rebeldías pasadas, que nos parecen de la misma naturaleza, porque no podemos imaginar que la revolución haya podido no ser tal como ahora nos la imaginamos. Muy al contrario, hay que rendirse a la evidencia histórica, no hay común medida entre lo que analizamos hoy y la casi totalidad de las empresas de transformación social o de rebelión del pasado. Ya no es posible proyectar sobre las sociedades pasadas el modelo de la lucha de clases, como el de los conflictos entre fuerzas y relaciones de producción, como el de las estructuras horizontales y verticales de la sociedad. Todo ello lo ha creado nuestra conciencia europea moderna a partir de la doble toma de conciencia analizada antes, que ha insertado la revolución en la Historia. No hay modelo objetivo generalizable, porque son condiciones intelectuales y psíquicas las que son previas a la posibilidad de juego de las estructuras y de las fuerzas objetivas. Solamente en función de un cierto tipo de sociedad la revolución puede llegar a ser un hecho histórico global; la revolución se define como hecho histórico global que puede expresarse mediante un modelo.

Es decir, que toda esta investigación me parece fútil en su objeto, pero importante y significativa por sí misma: no alcanza a la realidad de la revolución, pero denota su transformación, el paso a una nueva dimensión del mismo fenómeno. Nos enseña que, a partir de ahí, la revolución está por completo dentro de la historia, que tiene una nueva faz al ser juzgada posible por los hombres, que concierne ahora a todos los grupos sociales, a todos los aspectos de la sociedad: esto no era evidente. Más aún, solamente entonces y en estas condiciones puede surgir la duda relativa a la documentación histórica sobre la rebeldía y la revolución del pasado. Pues, finalmente, en la perspectiva mental que indicábamos antes, ¿qué valen los testimonios utilizados? Para algunos, se nos han transmitido las sublevaciones populares, los golpes de Estado, los motines, porque eran extraordinarios, eran el acontecimiento en sí, digno de ser memorizado, contado, central al mismo tiempo que horrible. Para otros historiadores, se nos ha ocultado la mayor parte de estos movimientos porque eran inaceptables, eran el lado oculto, la cosa abominable que no se dice, que pone el orden y lo sagrado en discusión: sólo nos han sido transmitidos los que eran tan enormes que han alcanzado a muchas gentes y han durado tanto tiempo que era imposible camuflarlos. Para otros, finalmente, los cronistas no se molestaban en poner de manifiesto todas las rebeliones, estas revueltas, estas vainas, estas majaderías, porque eran tan poco interesantes, tan de cada día, tan insignificantes que no valía la pena que fueran contadas con objeto de conservarlas para la posteridad. Es indiscutible que ignoramos la manera de ver los fenómenos revolucionarios, y solamente ahora la revolución nos parece digna de ser contada como tal, a la vez que susceptible de explicación: para llegar a ello hacía falta que fuese concebida como inmersa en la historia, considerada como una trama de la historia (y no ya accidente), recibida como significativa.

Pero ya este sentido que creemos percibir en ella hacía aparecer una nueva cualidad de la revolución: insertada válidamente en la historia, objeto de nuestras preocupaciones y de nuestro respeto,

si no de nuestra adhesión, ¿cómo habría podido ir al encuentro de la evolución previsible? ¿No se pasaba casi necesariamente de la visión de una revolución en la historia a la de una revolución en el sentido de la historia? Normalizada y absolutizada al mismo tiempo, objeto de mito y de modelo, la revolución debía ser para el pensamiento creadora de la historia misma. Y esto es exactamente lo que se ha producido.

CAPITULO TERCERO

Las revoluciones en el sentido de la historia

1. LA REVOLUCION NORMALIZADA

Una explicación completa del fenómeno revolucionario tenía como consecuencia el normalizarla. La revolución dejaba de ser la explosión imprevisible de la cólera y la desesperación, para entrar en un esquema (¡por complejo e intelectualmente hábil que fuese!), a partir del momento en que se pudo demostrar, diferentemente con Hegel, y luego con Marx, que era una fase normal, explicable y relativamente previsible, dentro de la historia. Ciertamente se sabía ya que la guerra era normal, dentro de la historia, pero no era previsible. La revolución parecía ser de otra naturaleza. Era un accidente, una salida fuera de la historia y del tiempo, una inmersión en el gran Tiempo. No pertenecía verdaderamente a la historia, pero he aquí que por la magia intelectual de filósofos, que reflexionan sobre esta Revolución de 1789, y que descubren hasta qué punto ha cambiado el curso de la historia, hasta qué punto había llevado las aspiraciones secretas y provocado los cambios clamorosos, el fenómeno revolucionario venía a su vez a alinearse en la norma histórica por la aplicación de la dialéctica a la historia.

En la teoría, no hay que olvidar que todo el pensamiento sobre la historia, creado por, y luego derivado de Hegel, es el producto de la Revolución de 1789. Hegel formuló la doctrina filosófica de este acontecimiento, pese a que la relación ideológica historia-revolución está intrínsecamente dada por los hechos en sí mismos. La idea "revolucionaria" de Hegel fue mostrar que el absoluto buscado por los filósofos era, en realidad, revelado en la experiencia

revolucionaria. ¿En qué medida la dialéctica de la libertad, necesidad del Amo y del Esclavo, no es en Hegel la traducción intelectual directa de la dialéctica aparentemente necesaria de la "revolución-contrarrevolución"? La historia parece arrastrar a la humanidad en una ola irresistible en el momento mismo en que la revolución pretende establecer la libertad. Ahora bien, hay que tomar conciencia de que, a partir del momento en que se demuestra en una construcción dialéctica que la libertad es una cuestión de necesidad, entonces se planta la semilla de la traición de la revolución: convertida en fruto de esta dialéctica histórica, la revolución no puede menos que ser traicionada.

Pero el hecho difícilmente explicable es la transformación efectiva de las revoluciones: sobre la base del pensamiento de Marx, es indudable que éstas se sitúan de esta manera. No es, pues, cuestión intelectual, no es un debate de filósofos. La revolución cambia literalmente de naturaleza en el siglo XIX. De ahora en adelante se orienta hacia un futuro realizable, es tentativa de fusión de las fuerzas antagónicas anteriores, es una nueva síntesis de la sociedad. Por supuesto, sería idealismo creer que esta transformación se produce únicamente bajo la influencia del pensamiento de Marx. Hemos tratado de hacer ver que ya la Revolución de 1789 iba en este sentido. Pero es este factor de esta revolución lo que la va a agrandar y dominar en detrimento del contenido clásico (a excepción, sin embargo, de la revolución de 1830, que continúa siendo ambigua). Hay, pues, una evolución de hecho que se relaciona con la división de clases, con el desarrollo urbano e industrial. Pero ello no habría bastado. Ya hemos visto la importancia considerable de las creencias, de las intenciones, de las ideologías, de las reacciones viscerales al nivel individual. Lo que el pensamiento de Marx ha enmarcado es precisamente esto: el sentido que los hombres atribuyen a su acto revolucionario. Ha proporcionado un sentido que trascendía las aspiraciones inmediatas. Podemos preguntarnos sobre el cómo (en verdad asombroso) del paso de este pensamiento oscuro y complejo al nivel de las creencias más sencillas, pero el hecho está ahí. A partir de este momento, los revolucionarios



han tenido la convicción más o menos clara de que se inscribían en el sentido de la historia, que lo importante era ante todo descubrir este sentido para entrar en él (puesto que ésta era la condición del éxito) y que estaban en vías de hacer una nueva historia a través de la revolución [1]. Por supuesto, se puede decir que en 1848, y más aún en las revoluciones de América latina en el siglo XIX, e incluso en 1871, ello no es evidente: sin embargo, las revoluciones nacionales tenían realmente esta intención y esta pretensión sin hacer referencia explícita a Marx.

Dos aspectos principales se desprenden de esta idea y van a impregnar progresivamente la convicción de los revolucionarios. Ante todo, la noción de situación objetiva. Si la revolución es un momento histórico que resulta de la evolución de un cierto número de fuerzas, hay un instante en que la relación de estas diversas fuerzas es particularmente favorable, el momento en que la acción puede efectivamente provocar la crisis. Inversamente, toda empresa de rebeldía es vana cuando la combinación de las fuerzas objetivas no está realizada, cuando la evolución del cuerpo social no ha llegado a un cierto punto. Y no es sobrehumano descubrir este punto, la aplicación del pensamiento de Marx debe permitirlo, pues se trata de una evolución, por un lado, de la relación entre la estructura económica y el resto de la sociedad, y, por otro, de la relación de fuerza entre las clases. La revolución es entonces, en una sociedad, una cuestión de maduración o de madurez. En efecto, el revolucionario sólo puede tener una meta, que no es cambiar algunos elementos de esta sociedad, sino destruir la clase que le oprime. Todo ello es bien conocido. Es inútil desarrollarlo aquí.

El segundo aspecto es una cierta automaticidad del proceso revolucionario. Es conocido el debate entre los marxistas, que preten-

[1] Pero hay que admitir también que cualquier revolución puede ser en "el sentido de la historia". Recordemos la nota del *Journal* de Ionesco en 1939: "Si la historia continúa marchando en el sentido de Hitler, todos los pueblos y todas las ideologías adoptarán estas ideas (la metafísica racista), que se convertirán en dogmas, en los axiomas en que se basará una ciencia del hombre. Todo puede defenderse, todo puede ser demostrado por las ciencias." Ha sido el peso de las armas el único que ha cambiado la metafísica y la antropología de nuestro tiempo.

den que es el movimiento histórico en sí el que produce de algún modo necesariamente la revolución, y los que estiman que es siempre "el hombre el que hace su propia historia" y, por consiguiente, el que debe realizar la revolución. La necesidad histórica estaba ligada a los desdichados convertidos en enfurecidos, que vivían esta necesidad dentro de su misma condición, puesto que estaban desde siempre sometidos a ella. "La necesidad y la violencia, juntas, hicieron que los pobres parecieran irresistibles, el poder de la tierra" (H. Arendt). Y entonces aparece la doctrina de la necesidad en la revolución: Tocqueville lo observa y se pregunta por qué "la doctrina de la fatalidad... ejerce tantos atractivos sobre los que escriben la historia en las épocas democráticas". Para él, la razón de ello debe ser el igualitarismo democrático, en que se pierde de vista la acción de los individuos sobre la sociedad y se intenta creer en un poder histórico secreto. Esto ciertamente ha tenido que ver, pero en la medida en que, en efecto, se reunían poderes objetivos más considerables y creencias ideológicas que iban en el mismo sentido. Las creencias se construían sobre la explicación dialéctica: "La dialéctica había establecido entre el presente y el pasado una doble relación, de continuidad y de discontinuidad. El capitalismo crea sus propios sepultureros, él mismo prepara el régimen que lo derribará; el futuro, pues, emerge del presente, el fin de los medios, de los que no es nada más que el total y el sentido. Pero, ¿puede nacer así una revolución? ¿Es la misma historia la que cambia la historia? La revolución, como ruptura, ¿no debe ante todo renunciar a lo que la precedía? ¿No crea entre los hombres, e incluso entre los proletarios, una tensión tal que la democracia del partido, la fraternidad revolucionaria, la libertad de discusión sólo pueden venir mucho más tarde, y que están por razones de fin y de justificación en el espíritu de los jefes más bien que en el espíritu revolucionario en sí mismo? Entre los dos aspectos de la dialéctica, el marxismo no quiere escoger: habla tanto de la revolución como de una ola en la que se montan el partido y el proletariado y les lleva al otro lado del obstáculo, como por el contrario la coloca más allá de todo lo que existe, en un futuro

que es la negación del presente, al final de una depuración indefinida"[2]. Cualquiera que sea la elección entre estas dos posiciones, cualquiera que sea la sutileza de las explicaciones marxistas, no impide que los roles, por ejemplo, estén fijados de antemano, y que intervenga una evidente necesidad. El proletariado está obligado a interpretar su rol establecido por la dialéctica. Es el portador de la negación total, para convertirse en el realizador de la afirmación definitiva. No puede fallar en su tarea, es imposible que después de la victoria del proletariado se restablezcan las clases, pues él no es sólo proletariado, sino que, por su depuración absoluta, es el portador del absoluto negativo[3]. Es así "lo universal que se opone a lo particular" (lo particular es el capitalismo). Es, pues, la última fase de la lucha que opone lo universal a lo particular (y descubrimos, por supuesto, la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel). Esta revolución lo englobará todo de ahora en adelante. "La filosofía no puede realizarse sin la desaparición del proletariado, el proletariado no puede liberarse sin la realización de la filosofía". Y del mismo modo "el proletariado sólo puede existir en el plano de la historia mundial".

Esta automaticidad (¡por relativa que sea!) da la garantía del éxito. Marx, más o menos, ha dicho que hasta él todas las revoluciones habían fracasado. Pero a partir de este encarrilamiento en la historia, a partir del conocimiento científico de las relaciones de fuerza, podía afirmar que esta revolución podía tener éxito definitivamente. Es evidente que si la revolución es la locomotora de la historia y si, recíprocamente, la historia es creadora necesaria de esta revolución, en la medida en que la historia es, y luego en la medida en que es correctamente interpretada, la revolución no puede menos de triunfar. En efecto, ésta no tiene por fin realizar transformaciones sociales o políticas, sino instaurar el verdadero reino de la historia: así, con el mismo movimiento, esta crisis corona la historia definitivamente y la inaugura. ¿Cómo podría fracasar? Pero

---

[2] MERLEAU-PONTY: *Les aventures de la Dialectique*, pág. 126.
[3] Véase en particular el importante texto sobre la cualidad del proletariado en *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

no hay posibilidad de tal logro si no hay un salto total que, en efecto, impone la dialéctica. La cuestión es al principio un asunto de modo y de nivel de producción, pero hay que imaginar que en el último escalón de la producción se produce una especie de transfiguración y que de ella sale la sociedad reconciliada, el hombre reconciliado consigo mismo y con la naturaleza [4].

* * *

Así pues, para que la revolución triunfe, es necesario que todo sea racional. Hay que excluir de la revolución misma todo lo irracional y, por consiguiente, poner en discusión la rebeldía en su profundidad humana, en su espontaneidad. De ahí la posición rigurosa de Marx tanto hacia el aventurismo de Blanqui como hacia el anarquismo y el sindicalismo. Todos estos movimientos están fundados sobre la voluntad del hombre, sobre una esperanza, una representación, no son diferentes de las antiguas revoluciones. Sólo pueden producir "acciones de ruptura sin esperanza al servicio de una utopía". El hecho de decidir la revolución por motivos subjetivos es calificado de reacción "pequeño-burguesa" y el sindicalismo rechazado con desprecio, pues sólo puede obtener modificaciones "corporativas". Lo importante en el combate que aquí despliega Marx no es una cuestión de opinión o de métodos: si depuró ferozmente la Internacional, si combatió a Bakunin y a Proudhon, fue porque se trataba del Todo de la revolución. Desde el mo-

[4] CAMUS y MERLEAU-PONTY han procedido a una crítica en profundidad de todo esto; no es tarea nuestra hacer esta crítica; yo me sitúo en una perspectiva diferente. Me limitaré a referir esta cita de Camus: "La historia como un todo no podría existir sino a los ojos de un historiador exterior a ella misma y al mundo. En definitiva, sólo hay historia para Dios. De ahí que sea imposible actuar según unos planes que comprendan la totalidad de la historia universal. Por ello, cualquier empresa histórica no puede ser más que una aventura más o menos razonable y fundada. Es, ante todo, un riesgo. En cuanto riesgo, no puede justificar desmesura alguna, ninguna posición implacable y absoluta." (CAMUS, *L'homme révolté,* pág. 357.) Es sabido que Camus, en cuanto moralista, ha condenado justamente el hecho de que, en nombre de su concepción de la relación entre revolución e historia, el marxismo haya desembocado en un absolutismo terrorista inevitable.

mento en que la revolución se inscribe en el sentido de la historia, o se hace como Marx lo ha visto, o no se hace en absoluto. Por consiguiente, las otras tendencias se convierten forzosamente en contrarrevolucionarias. Hay un rigor implacable en la lógica de Marx, quien anuncia la implacabilidad de la práctica de los regímenes que se han inspirado en ella. ¿Excluir la rebeldía? No, por supuesto. Sino utilizarla. Pero a condición que sea otra cosa que ella misma. Poco importa lo que el proletariado crea, piense o sienta: tiene un rol histórico que no puede dejar de llevar a la práctica, puesto que es su situación histórica la que se lo ha fijado. Lo importante es que lo lleve a la práctica no según sus tendencias y sus reacciones, sino como y cuando la historia lo decida. Es natural que el proletariado debe rebelarse. La rebeldía es el elemento básico de una revolución. Pero no tiene ningún valor por sí misma. De ahí que deba efectuarse no cuando el rebelde lo quiera, sino cuando el momento es objetivamente revolucionario. Y tan pronto como la rebeldía estalle, debe ser tomada bajo mano para hacerla pasar al estado revolucionario. Es lo que muestra, por ejemplo, "El acorazado *Potemkin*". Hay a partir de ello una recusación decisiva de lo espontáneo, bajo sus dos aspectos, a saber, que la espontaneidad popular conoce el mejor momento posible para la rebeldía y, por otra parte, que los revolucionarios conscientes deben seguir al proletariado y no precederle. Tampoco en este caso es cuestión de método: es la oposición entre el rebelde metafísico y el revolucionario histórico, entre el que quiere cambiar el mundo y el hombre y el que quiere cambiar el orden de la sociedad. Si se puede admitir la espontaneidad popular al nivel del desencadenamiento de las operaciones, apenas si se puede ir más allá. Todos los mitos e instituciones, portados por esta ola, son rechazados. Organos de autogestión, de autodefensa, comités populares espontáneos, son muy pronto sospechosos: incoherentes, ineficaces, no saben dónde está el sentido de la historia. Esta espontaneidad colectiva no es verdaderamente capaz de engendrar formas específicas de organización revolucionaria. Lenin muestra que "corre el peligro de disolverse en el *tradeunionismo* intelectualista y pequeño-

burgués". Del mismo modo, Trotsky proclama: "Debemos tomar conciencia de la misión histórica revolucionaria del Partido. El Partido está obligado a mantener su dictadura sin tener en cuenta oleadas provisionales en la reacción espontánea de las masas, ni incluso dudas momentáneas de la clase obrera". No se podría decir mejor. Y Sartre trata muy penosamente de desembrollar este problema para mostrar que el Partido no niega la espontaneidad de la masa, pero que ésta no debe tener curso sino a través del Partido. Pues la masa no deja de ser eso simplemente para convertirse en clase (es decir, factor efectivo de revolución), sino en la medida en que se integre en el Partido. El reconocimiento del Partido por el proletariado no es un simple reconocimiento de jefes o de encuadramiento: tiene como contrapartida el reconocimiento del proletariado por el Partido, lo que no significa en absoluto la sumisión del Partido a las opiniones de los proletarios como tales, sino que se actúa sobre ellos para hacerlos acceder a la vida política. "El Partido es, pues, como un misterio de la razón: es ese lugar de la historia en que el *sentido que es* se comprende, en que el concepto se hace vida, y toda desviación que asimilase las relaciones del Partido y de la clase a las del jefe y de sus tropas... haría de ello una ideología. Entonces la historia-ciencia y la historia-realidad continuarían disyuntas, el Partido no sería ya el laboratorio de la historia y el comienzo de una sociedad verdadera" [5]. De un lado, las tesis más fundadas no deben ser impuestas a los proletarios contra su adhesión, pues esta falta de aceptación significa que el proletariado no está maduro, es decir, que la situación no es objetivamente revolucionaria, es decir, que estas tesis, exactas teóricamente, son falsas. Pero, por otra parte, no es el proletariado el que tiene que descifrar la historia, evaluar las relaciones de fuerza, comprender la coyuntura, establecer las tesis y la línea política a seguir. Incluso no es cuestión de explicar todo ello claramente ante el proletariado. Lenin analiza largamente esta relación, y como teórico marcha hacia adelante, pero sólo un paso. Las masas no

[5] MERLEAU-PONTY: *op. cit.*, págs. 76-77.

deben jamás ser libradas a su espontaneidad, pero tampoco ser un simple medio, maniobrando maquiavélicamente en provecho de una política secreta. "Encadenadas pero no manejadas, aportan a la política del Partido el sello de la verdad". Verdad, revolución, historia, tales son las verdaderas encrucijadas de la discusión confusa o demasiado clara que Sartre institucionaliza sobre la espontaneidad. Hay un sentido de esta palabra que el marxismo, en efecto, no tiene que considerar, es lo que Lenin ha llamado el "primitivismo", el mito de una revolución totalmente dispuesta dentro de las premisas económicas, y de una acción obrera limitada a este campo. Pero hay otro sentido de la palabra que es esencial... Puesto que se confunde con el sentido de la revolución proletaria: el acceso de las masas a la política, la vida común de las masas y el Partido. Si Lenin no renunció jamás a la palabra espontaneidad, ni a la espontaneidad misma, es que "a fin de cuentas la espontaneidad y la conciencia no ofrecen alternativa, y si se eliminase la espontaneidad de la teoría del Partido, se le quitaría todo medio de ser la conciencia del proletariado" [6]. Pero se ve al precio de qué deformación, de qué giro, de qué reducción de la rebeldía, se llega, en esta unicidad rigurosa de historia y de revolución, a mantener el concepto (¿y la práctica?) de la espontaneidad. ¡Cuán lejos estamos del hombre rebelde! Por supuesto, esta visión doctrinal de la espontaneidad puede satisfacer a un espíritu puramente abstracto. Es lo que se puede reprochar a Sartre: el ser un intelectual que, por una parte, no ve lo real y lo transpone a una imagen filosófica, y, por otra, cuando está muy obligado a verlo, da de ello una explicación tal que es a la vez seductora y perfectamente mistificadora. No hay mayor mistificación en cuanto a la espontaneidad y el Partido comunista que los escritos de Sartre [7]. Pero precisamente a partir de una tan fina construcción dialéctica, en que la relación Masa-Partido se encuentra equilibrada, la práctica será muy diferente. Y no hay que esperar a Stalin y su pretendida deformación

---

[6] MERLEAU-PONTY: *op. cit.*, pág. 169.

[7] Principalmente, SARTRE: "Les communistes et la paix", *Temps modernes*, págs. 81 y 84.

del marxismo: desde el primer albor del marxismo francés, será aquí donde estará la ruptura con los demás socialistas: Lassalle combate encarnizadamente contra toda espontaneidad de las masas. Estas deben ser totalmente encuadradas, guiadas por la élite revolucionaria. Y más tarde Lenin dirá de la misma manera: "La teoría debe someter la espontaneidad". Tiene que haber jefes, y jefes teóricos, que de ningún modo mantengan una actitud de escucha y de respeto hacia la impaciencia de las masas, sino que deben someterlas (¡y por todos los medios!).

Los hombres rebeldes son, de hecho, pese a las explicaciones teóricas, una simple masa de maniobra y su rebeldía no debe ser tomada en consideración por sí misma. ¿Hay necesidad de recordar a Makhno, a los marinos de Cronstadt y la eliminación feroz durante la guerra de España de las organizaciones anarquistas por los comunistas? Esta recusación de la espontaneidad que viene a obstaculizar el curso de la historia por su incongruencia es significativa del vuelco que se produce. Hemos visto que la espontaneidad revolucionaria se funda siempre en la rebeldía, y por ello toma un carácter conservador, o retrógrado o milenarista... Y también por ello, los marxistas que tienen la convicción de detentar la única interpretación científica, la clave de la historia y de su progresión, son coherentes al rechazar esta rebeldía y tachar a toda espontaneidad de reaccionaria y de contrarrevolucionaria. Pero, al mismo tiempo, hay que darse cuenta de que excluyen lo que hay de más humano, de más inspirado directamente, de más auténtico; lo que se niega es la esperanza y la desesperación, el sufrimiento y la reivindicación, la cólera y la no aceptación de un implacable destino. No es casualidad que Marx, a medida que avanza su obra, aumente el peso de los factores objetivos [8] y describa cada vez más implacablemente mecanismos en los que el hombre apenas si tiene sitio. En el aspecto final de su obra, la revolución se considera cada

---

[8] Por algo, desde hace veinte años, nuestros intelectuales que quieren domesticar el marxismo y mostrar hasta qué punto es abierto, flexible, humano, destacan los escritos de juventud y especialmente los manuscritos de 1844, y velan púdicamente *el Capital,* salvo la introducción...

vez menos como relaciones entre personas (¡aunque fuesen clases!), un juego entre filosofía y socialismo, y se convierte en el fruto de las relaciones de fuerzas objetivas, en que las cosas y sus necesidades inmanentes desempeñan el papel dominante. El hombre, finalmente, es algo molesto dentro del esquema revolucionario inscrito en el diseño de la historia. Por sus sentimientos no puede hacer otra cosa que obstaculizar el movimiento majestuoso de la diosa. Su espontaneidad ya no tiene sitio a medida que el socialismo se va haciendo más científico, es decir, tributario de un cálculo. El hecho de insertar la revolución en esta historia sistemática evacúa al hombre y su incertidumbre, tendiendo aparentemente sólo a la espontaneidad.

* * *

La inscripción de la revolución como elemento normal, natural y *fabricador* de una nueva historia, en el interior mismo de una historia comprensible, que tiene un designio aprehendido por una racionalidad, excluye finalmente el valor. Camus ha tenido muchas dificultades para hacer ver que la interpretación marxista de la revolución elimina, en efecto, los valores, que por el contrario, según él, son creados forzosamente por el hombre rebelde. No era necesario dar tanto rodeo para llegar a la conclusión de Camus: los textos de Marx abundan a este respecto. Lo que llamamos valor, a sus ojos sólo es mistificación y hay una desconfianza radical hacia él. Marx mismo ha dicho cien veces que la revolución no tiene nada que ver con la libertad o la justicia. Son imágenes burguesas sin contenido. Aquí bastará un único texto: "Se me impuso que introdujera en el preámbulo (del texto constitutivo de la Internacional de 1864) dos frases sobre los deberes y los derechos, la Verdad, la Moral y la Justicia: después las he colocado de tal manera que no pudieran *hacer mal* a nadie". Y veinte años más tarde, Engels protestaba precisamente porque los socialistas que se inspiraban en Marx hablaban todavía de Libertad, de Justicia. "Marx protestaría contra el ideal político, social, económico que le atribuís:

cuando se es hombre de ciencia, no se tiene ideal... El marxismo no es una ética..., no hay que ceder jamás a la indignación moral". Es claro, en efecto, que si la historia es desvelada científicamente en su significado, su orientación, su movimiento intrínseco (¡en lugar de ser solamente descrita por la ciencia histórica!), y si la revolución se coloca como una pieza dentro de un mecanismo a la vez indeterminado y determinado (las máquinas electrónicas comienzan a darnos ejemplos concretos de tales sistemas), entonces no hay razón alguna para referirse al valor que sea. No hay medida común de ningún género entre esta concepción y un valor. Son dos mundos totalmente separados. Así, los comunistas que utilizan las palabras justicia, libertad, democracia, etc., están perfectamente habilitados para hacerlo cuando se trata de propaganda, pero dejan radicalmente de ser marxistas si toman los términos en serio. En el plano intelectual, el marxismo implica respecto a la revolución una actitud puramente objetiva (científica) y en el plano moral un cinismo integral. A veces nos hemos indignado al ver luchas de clanes en los países marxistas, y entregar a la muerte a hombres que realmente eran sus amigos antes. (Mucho antes de Stalin, el abandono por Lenin de Rosa Luxemburg y Liebknecht es significativo.) Pero esta indignación prueba que no se ha comprendido nada del marxismo. El mismo Lenin describe el oportunismo como (¡entre otras!) la actitud de los que modifican la conducta de la revolución en función de sentimientos personales, amistad, odio, miedo, intereses... Al relacionarlo todo con el proceso histórico se produce ese cinismo en virtud del cual se puede hacer decir a las palabras exactamente lo contrario de lo que significan (y una parte de lo que hoy se llama crisis del lenguaje está en la difusión de este cinismo histórico). No hay ya dificultad alguna en calificar de libertad la más extrema dictadura [9]. Y, de hecho, cuando la historia se convierte en la clave de todo, el comienzo y el fin del sentido, entonces el hombre está más estrechamente desposeído de sí mismo que por el más exigente de los valores. Pues, a lo largo de la revolución, se

[9] Véase sobre esta desintegración histórica el admirable libro de A. ROBIN: *La fausse parole.*

encuentra desprovisto de todo punto de referencia posible, salvo la interpretación misma de la historia, ¡de la cual sólo su desarrollo dirá finalmente si la interpretación era (¡retrospectivamente!) justa! Marx dice bien: "El Juez es la Historia: el ejecutor de la sentencia es el proletariado". La historia es el juez. Pero no se conocerá su sentencia hasta *después,* puesto que esta historia está privada de toda orientación final, de todo objetivo, de trascendencia, queda reducida a un "mecanismo" (aunque esta palabra, lo sé, irrita a los marxistas, que demuestran, con justa razón, que el pensamiento de Marx no es un mecanicismo) de relaciones de poder. Hay que leer y comprender el juego interno, pues sólo él denota el sentido. El hecho, lo actual, es el único elemento que hay que tener en cuenta para apreciar el sentido. Y el hecho futuro (pero es preciso esperar) atestiguará si la apreciación era justa o no. Por supuesto, se subrayará que hay también en Marx una prodigiosa visión del resultado de la historia. Y volvemos a la fórmula de Hegel: "En cuanto a la prueba, no soy yo, sino la historia al acabarse quien la suministrará". Pero entonces es verdad que se puede también escribir: "Una pretensión como ésa sólo puede traer consigo dos actitudes: la suspensión de toda afirmación hasta que se nos dé (al final de todo) la prueba, o la afirmación de todo lo que, en la historia, parece abocado al éxito, la fuerza en primer lugar".

Los marxistas han escogido claramente la segunda hipótesis. Pero no se puede estar de acuerdo con lo vago "de todo lo que *parece*...", pues para un marxista, en la medida en que se puede interpretar correctamente el sentido de la historia, no parece, es. Se puede estar seguro del éxito de la acción cuando está correctamente calculada: si se fracasa, ello significará que hay un error de interpretación, es decir, un error teórico, es decir, el fracaso es una prueba de mala identificación del marxismo científico. Uno se encuentra entonces atrapado entre un método que se afirma es impecable y un futuro que ahora es la única trascendencia del hombre, puesto que de manera perfectamente utópica, Marx ha afirmado que el fin de la historia se revelará moral y racional. Pero no dice cómo se producirá esta mutación, mientras que el mal y el bien, integra-

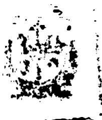
dos en el tiempo, no señalan nada de malo o de bueno, sino que sólo una práctica designa la eficacia y la oportunidad. Se nos anuncia entonces que, al final de los tiempos, se descubrirá todo: no comprendo bien qué es este fin de los tiempos "histórico-metahistórico", cuando el presente es tan riguroso que se puede determinar científicamente la acción útil. En esta perspectiva, es claro que la revolución se convierte a su vez en un "en sí". Es un factor indispensable de la historia, y recibe de ésta su justificación. Es la "locomotora de la historia". No puede haber otra apreciación a la que referirse sino el saber si ha tenido éxito o no. Vale por sí misma cuando ha arrastrado a la historia a una fase nueva. No cuando ha producido un cambio de personal, ni cuando solamente ha acelerado un movimiento comenzado, continuo. La noción de "revolución-aceleración" es resueltamente antimarxista, es una reducción mediocre y (¡realmente!) pequeño-burguesa de la integración de la revolución en la historia. No, no se trata ni de encarrilar a la historia por una nueva vía (éste es el concepto antimarxista) ni de cambiar ciertos aspectos: hemos llegado al punto en que la historia no puede desembocar ya en nada, en que las fuerzas antagónicas exigen la explosión creadora, y la revolución nos hará tener acceso a un período racionalmente nuevo, sin común medida con lo que conocíamos antes, aunque asumiendo la totalidad de las contradicciones anteriores, y volviendo a tomar en ella todo lo que existía en todas las esferas (¡salvo las mistificaciones!). Pero precisamente porque se trata de una verdadera creación de historia, porque se trata del fruto imprevisible, de un extraordinario "bang" (en el sentido de los físicos modernos), no se puede describir lo que saldrá de ello. Esta síntesis dialéctica es real y no idealista. En la dialéctica de los hechos no se podría decir lo que se produciría, si no por la certidumbre de la negación de la negación. Y precisamente a causa de esta radicalidad de la mutación, la revolución llega a ser la última palabra que se puede pronunciar, se convierte en el único "valor". Pasa por encima de los intereses de los hombres, sean cuales fueren. Y ello se comprende muy bien: sin ella, no hay ya posibilidad de desembocadura en la historia. Es decir, ¡los hombres ya no ten-

drían (ni colectiva ni individualmente) historia! Para salvar la historia de los hombres es necesario que se produzca la revolución, y que tenga éxito. Pero, entonces, qué importan la individualidad y algunos millones de vidas humanas de más o de menos. La revolución pasa evidentemente por encima de los proletarios que intenta salvar. No hay ninguna contradicción entre Stalin y Marx (si no es en el espíritu de los marxistas sentimentales, ¡jauresianos sin saberlo!). Puesto que se trata de salvarlos de manera absoluta, es legítimo oprimir todavía más a los oprimidos. ¿Qué supone el sacrificio de algunas generaciones cuando se trata de la posibilidad o de la imposibilidad de la Historia? Al contrario, este sacrificio, este rigor, esta implacabilidad, son las condiciones mismas del éxito de la revolución. Pues el éxito no es la toma del poder. No es el establecimiento de una sociedad más justa (?), ni de una igualdad, etcétera. No es, incluso, la instalación de un "poder revolucionario". La revolución no sería ella misma, no sería creadora de la nueva Historia, si por azar hubiese una reversión posible. El éxito queda contabilizado en el "punto de no regreso". Si el resultado de la revolución es un "cuerpo inestable", como ciertos cuerpos producidos por una reacción química, no ha habido *en absoluto* revolución, cualesquiera que sean las proclamas, las instituciones, cualesquiera que sean los hombres o los disturbios. La revolución es sólo lo que debe ser si no es posible volver atrás, en ningún campo. Pero este punto de no regreso no se alcanza de manera intelectual ni, jamás, por algún motín incontralado, ¡ni por cambios de constitución! Todo ello puede ser reincorparado, vuelto a manejar, recuperado por los otros tiempos. El único factor irrecuperable es la matanza. El corte de los tiempos en dos por la revolución implica solamente la eliminación idílica de algunos explotadores como aparece en una evolución demasiado bellamente descrita por ciertos textos de Marx. Y estamos aquí en presencia de una contradicción cierta entre el pensamiento expresado por Marx y sus inevitables consecuencias. Históricamente, la crisis sólo es real cuando la neutralización física es bastante masiva como para que la nueva sociedad no pueda recuperar la antigua, ni a partir de los antiguos

explotadores, llenos de terror y de odio, ni por los nuevos amos que quieren solamente borrar el pasado maldito del período revolucionario. Mientras que Marx no pretendía la matanza como elemento importante, y todavía menos, deseable, la revolución de 1789 sólo alcanza el punto de no regreso a partir del Terror. La de 1917, sólo a partir de las matanzas bolcheviques de noviembre de 1917. La acumulación de resentimientos, de radical voluntad de olvido, de "censuras" absolutas y "complejos" colectivos, garantiza que la revolución ha llegado. No hay otro signo que esta imposibilidad de vuelta atrás. La revolución debe ser inexplicable o sólo lo es en apariencia, es decir, reformismo. Tal es el inevitable punto culminante de la inserción de la revolución en la Historia. Una vez más, no es un error por parte del marxismo, es consecuencia de haber puesto a la revolución *en esa relación* con la Historia.

2. CONSECUENCIAS

No hemos pretendido exponer el pensamiento de Marx *sobre* la revolución ni *sobre* la Historia (los libros a este respecto abundan), sino solamente mostrar la novedad de este enfoque de la revolución en relación con lo que siempre se había vivido en este terreno. Las consecuencias que de ella han resultado, y que son concreta y sociológicamente comprobables, confirman esta perspectiva. Eliminadas virtualmente la rebeldía y la espontaneidad a causa de la inscripción de la revolución en la racionalidad de la Historia, ¿qué queda? Subsisten la teoría y la táctica. Por supuesto, hay todavía fenómenos de rebeldía. Sería demasiado fácil oponer a la fórmula que acabo de emplear cien movimientos revolucionarios fundados sobre la rebeldía desde 1850. Pero apenas es discutible que el tipo revolucionario que se hace "normal" durante este último siglo es el tipo marxista, que excluye, hemos visto en qué medida y por qué razón, la primacía de la rebeldía. Cuando ésta se produce todavía espontáneamente, la meta inmediatamente buscada es en-



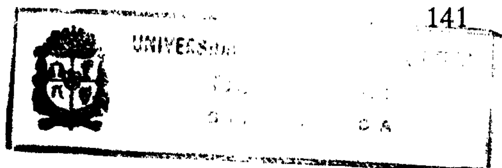
marcarla, ponerla en raíles de conducta bien marcados, dirigirla tácticamente e incluirla en una revolución de tipo marxista (aun cuando nada tenga de marxista al principio), si por lo menos el teórico estima en este momento que hay una oportunidad de desencadenar una revolución en el sentido de la historia; en caso contrario, el revolucionario marxista combatirá resueltamente esta rebeldía.

Por otra parte, como la revolución marxista no puede ser del tipo complot, puesto que implica un movimiento popular, el ideal es producir, combinar, provocar la rebeldía. Es entonces una cuestión de táctica, al mantener la apariencia de una espontaneidad. El ideal es el paso a la revolución con un soporte popular evidente, pero de ningún modo desordenado. No dejar al pueblo entrar en la vía de la "fiesta revolucionaria", sino hacer que se manifieste de acuerdo con la revolución comenzada. Las revoluciones checa, húngara, rumana, polaca, después de 1945, son típicas. La espontaneidad se convierte en una variable del cálculo táctico. Pero, inversamente, la táctica debe estar sin cesar al acecho de la circunstancia (es decir, eventualmente, de la rebeldía) que permite aparentemente pasar al estado revolucionario, o, en otras palabras, tratando de evidenciar que el momento histórico de la revolución ha llegado.

* * *

La "doctrina-teoría" (la oposición de estas dos nociones, clara en abstracto, de hecho es difícil de trazar) se convierte en uno de los polos fundamentales. En efecto, cuanto más se niega la espontaneidad revolucionaria, más es preciso afirmar el "proyecto revolucionario". Si hay, lo hemos visto, un proyecto espontáneo en los rebeldes, éste no coincide en nada con el movimiento de la Historia discernido por el marxismo. Ahora bien, si es una gran verdad que la revolución no puede hacerse sin proyecto, éste será de hecho reemplazado por la doctrina: ésta se convierte en proyecto [10]. Al

[10] La interpretación de Decouflé que (con algunas citas de Marx sobre el cambio de relaciones humanas, de la personalidad entera, de la conciencia que consiste en hacer al mundo consciente de sí mismo) trata de mostrar que el proyecto marxista se confunde con el proyecto revolucionario en ge-



hacer esto, es ella la que se convierte en valor: cuando la revolución no está ya fundada en, ni proyectada hacia, valores, necesita tener una certeza. Ahora bien, la Historia, por sí sola, no permite ninguna; será la doctrina la que la aportará, precisamente por su substitución del valor. Pero, además, la doctrina adquiere un lugar decisivo, porque es ella la que debe permitir discernir el sentido de la Historia, justificar este sentido. Se tratará, mediante confrontaciones doctrinales y análisis teóricos, de interpretar las situaciones sucesivas para puntualizar la madurez, para comprender la realidad profunda (es decir, virtualmente revolucionaria) de la circunstancia vivida. Finalmente, la doctrina se convierte en una pieza importante de la revolución en sí por su función desmistificadora. Si, en efecto, la revolución debe apuntar al ser global de la sociedad (como indica la idea del movimiento dialéctico), trae consigo una subversión ideológica. En la sociedad existente, la ideología es mistificación. Sólo gracias a una exacta y rigurosa doctrina se podrán discernir estas mentiras conscientes o inconscientes, y así preparar una revolución en profundidad y al mismo tiempo la elaboración de la nueva ideología necesaria para el éxito de esta revolución. No hay, pues, duda alguna: por todas las vías de comprensión del fenómeno, en el sistema revolucionario marxista, la doctrina ha llegado a ser la pieza maestra. Esto es perfectamente razonable (al mismo tiempo que coherente con el pensamiento de Marx), y lo que Marx añade no es el hecho de que *haya una* doctrina (hemos visto su importancia en 1788, etc.), sino, de una parte, que ésta se haya convertido en científica y, de otra (lo que es una consecuencia), que esté en el centro del fenómeno revolucionario. Este se caracteriza, en palabras de Lenin, por un "rigor científico". Con él todos los

---

neral, me parece inexacta: no tiene en cuenta la ruptura, el salto absoluto que ha de darse para pasar del desenvolvimiento de la historia a este milenarismo; por lo demás, relativamente incierto en Marx. En efecto, es preciso situar los textos de Marx que se citan: éstos son obras de juventud, y, por otra parte, algunos de ellos no se refieren al problema de la revolución. En particular, el importante texto sobre la "conciencia". Arbitrariamente, Decouflé habla de "conciencia revolucionaria", mientras que Marx sólo habla de conciencia sin más, en un contexto totalmente diferente.

grandes teóricos marxistas insisten en ello (Plejanov, Kautsky, Lukacs, entre otros). Pero dicho esto, es curioso preguntarse lo que han llegado a ser la doctrina y la teoría en la práctica revolucionaria después de tres cuartos de siglo. Me parece que ha habido cuatro transformaciones asombrosas, inesperadas (y que, para los marxistas, deberían ser consternadoras), pues son lo contrario de lo que habría podido esperarse de un modo de pensar tan riguroso, de este esfuerzo científico para elaborar una teoría, y que Althusser ha tenido razón en subrayar.

La primera transformación consiste en lo que podría llamarse una especie de logorrea. Los marxistas han empezado a oponerse unos a otros, tanto en la interpretación del pensamiento de Marx, como en la interpretación de los acontecimientos (siendo el más memorable de estos conflictos el de Kautsky y Lenin: habiendo tenido razón prácticamente este último a corto plazo, ¡pero estando claro que el primero la tenía a largo plazo!). Las nociones se hacen cada vez más afinadas, laminadas, el vocabulario cada vez más oscuro, abstruso; una terminología perfectamente hermética se engarfia sobre la de Marx de por sí singular y a veces difícil en sus ambigüedades. Se multiplican las querellas doctrinales sobre palabras, sobre fórmulas que se quiere que abarquen importantes realidades "intelectual-prácticas", ¡pero ello no es del todo evidente! Hacen estragos las exclusiones, excomuniones, fracciones, provocadas por interpretaciones que para el no iniciado parecen con frecuencia muy próximas. La primacía de la doctrina en la revolución debía, como se ha producido, traer consigo interminables conflictos sobre la comprensión, la aplicación, y pronto el ajuste de esta doctrina. Entonces, el discurso toma el primer lugar. Todo depende de la formulación verbal de una verdad de acción de la que la acción acaba por estar ausente. Muy pronto, a la logorrea sustituye la logocracia. La lectura, a veces consternadora para el ojo de un no convertido, de los mejores doctrinarios marxistas, sólo recuerda una especie de literatura: la de los Padres de la Iglesia de los siglos III y IV, cuando se encarnizaban y lo ponían todo a saco ¡sobre el *homoousios* y sobre el inengendrado!

En reacción contra estas infinitas sutilidades, la tendencia recíproca, porque se trata de llegar al pueblo, es la formulación de la doctrina en catecismo, simplificación abusiva de un pensamiento complejo, profundo, transformado en consignas. Pero aquí hemos abandonado la teoría para, en virtud de esta misma teoría, alcanzar el nivel de la propaganda pura. Y, ciertamente, los doctrinarios marcan la clara separación entre las dos: hay el campo aristocrático del intelectual marxista, cuyo pensamiento, en lucha con lo real, debe dictar la marcha de la revolución, y después el campo popular que se alcanza por la formulación de slogans que resumen mejor o peor esta necesidad de creencia, actualizada por la etapa momentánea de la revolución. Desgraciadamente, es imposible mantener una oposición tan tajante. Hay forzosamente comunicación. El vocabulario oscuro pasa a los catecismos. Pero, sobre todo, el teórico está muy obligado a tener en cuenta la transformación ideológica que se produce en la masa. Ahora bien, ésta no se limita a absorber tal cual el catecismo y a modelarse sobre él: bajo la influencia del slogan se hace ligeramente diferente de lo que había previsto el fabricante del catecismo, como a través de una especie de fenómeno de refracción. Muy pronto se produce entonces la aparición de una nueva dimensión: la ideológica. Ahora bien, ésta no es sólo el resultado normal, esperado, del movimiento revolucionario. Pues ha habido progresivamente una verdadera mutación de la doctrina (e incluso de la teoría) en ideología. No estamos ya de todo en presencia de un riguroso sistema de comprensión de los fenómenos con vistas a actuar sobre ellos, sino de un "stock" confuso de razonamientos, de pensamientos, de creencias, de esperanzas, de odios: después de tres cuartos de siglo se han reintroducido masivamente los "sentimientos" y las subjetividades en este pensamiento que se quería fuera riguroso. Y ello se ha producido, volviendo a tomar la comparación con el cristianismo primitivo, por la misma razón que la degradación de la fe cristiana: la desaparición de lo inmediato del Reino de Dios, el reenvío a un futuro imprevisible de la Parusía: y durante este tiempo, mientras se espera, es preciso vivir. Exactamente la misma cosa transforma la

teoría precisa en ideología confusa: hay ruptura, finalmente cuasi total, entre un "poder-ser" situado en el infinito y un presente totalmente diferente, pero que hay que justificar en nombre de la utopía, al mismo tiempo que a causa de la necesidad táctica del momento, cuya relación con la meta final es estrictamente imperceptible. Ahora bien, ello no ha afectado únicamente a formulaciones concretas de la doctrina, sino al nudo mismo del sistema: la dialéctica. Es totalmente exacto que "la dialéctica tiene precisamente la función de una ideología, ayuda al comunismo a ser otra cosa de lo que piensa" (Merleau-Ponty). Esta mutación, de un alcance incalculable para la revolución, es el segundo avatar de la doctrina.

El tercero es más grave todavía. En medio de estos debates y contradicciones se ha desgajado una ortodoxia. Esta ortodoxia se ha basado en dos elementos distintos: un contenido y un método. Había ciertos elementos a aceptar tales cuales. Había el buen método de acción y de interpretación de los acontecimientos. También ahí estamos en presencia de una inevitable necesidad para un movimiento revolucionario: si en su seno no se desgaja finalmente esta ortodoxia, la revolución muere por derrota o por empudrecimiento. A los contestatarios actuales, que acusan, por ejemplo, al stalinismo, les es fácil *hoy* calificar de eso a Adorno, Gramsci, etc. Pero deberían recordar que la contestación es un lujo que puede pagarse a partir de un éxito. Si no hubiese habido el endurecimiento ortodoxo que ha culminado en Stalin, la revolución marxista habría sido vencida, así, tajantemente, y no se hablaría ya de ella hoy. Pero esta ortodoxia se ha construido progresivamente como un autoengendramiento del sistema, es decir, al margen e incluso contra los hechos. El problema del enfrentamiento del marxismo con los hechos es ya lejano: estuvo en el origen de las "traiciones" de Jaurès o de Bernstein. ¿Qué hacer cuando los acontecimiento no se desarrollan como Marx había pensado? ¿Cuando el contexto económico no es ya aquel sobre el que Marx había razonado? Este revisionismo era, los revolucionarios del marxismo lo han visto bien, la ruina de la posibilidad revolucionaria. Sobre esta base se ha impuesto

la necesidad de mantener una ortodoxia contra los hechos, y ello, o bien interpretando estos hechos de tal manera que se hagan asimilables, teniendo un significado distinto del que presentan con toda evidencia, o bien, a veces, negándolos pura y simplemente. Hay que recordar como último gran debate la cuestión de la pauperización objetiva y absoluta mantenida como dogma por el P. C. F. en 1954-1955. Ahora bien, es preciso constatar la gravedad insondable de tal contradicción entre doctrina y hechos para una teoría que pretende ser científica, es decir, proceder a una comprobación rigurosa y exacta de los hechos para extraer de ella una interpretación objetiva de la situación. En el pensamiento de Marx, todo gira alrededor de la importancia de la praxis, pero el engaño consiste en seguir manteniendo una praxis precisa cuando los hechos son negados, no por placer, ciertamente, sino como consecuencia de la necesidad de mantener la doctrina en sí, que es indispensable para proceder a la interpretación teórica correcta. Ahora bien, lo que quiero no es subrayar esta contradicción en general, después de tantas otras, sino la existencia de esta contradicción también a nivel de los hechos revolucionarios. Los marxistas han llegado por ello a negar ciertos factores del movimiento revolucionario.

Tomemos dos ejemplos. Cuando se desencadena un movimiento reivindicativo apoyándose sobre masas, hay necesariamente que esperar ser desbordado: es el movimiento específico de una masa puesta en movimiento, que desmultiplica por sí misma el estímulo del principio. Ahora bien, ello será acentuado por el hecho de que no se puede mantener un movimiento de masa por largo tiempo sobre un mismo tema: para hacerlo durar hay que cambiar de estímulo, y el nuevo tiene que ser más potente que el precedente. La incitación debe ser cada vez más violenta, y ello tanto más porque la masa en sí aumenta. Y así nos encontramos en presencia de una escalada entre la masa y el provocador. Lenin se debatió con este problema a lo largo de toda su carrera. Pero después de él se ha pretendido simplificar las cosas: se ha negado, simplemente, el hecho de la revolución al transformar la masa en un ejército muy disciplinado, enmarcado en el Partido, llamado a actuar con exac-

titud sin seguir su lógica. Relativamente, esto ha funcionado. Pero la cuestión continuaba planteada: ¿Se trataba aún de revolución? O más bien, ¿no se había producido una esterilización de la capacidad revolucionaria de las masas? No digamos que era una aberrante falta del stalinismo. Era imposible *hacer* otra cosa. Y la cuestión estaba ya contenida en la doctrina misma.

Otra cuestión: en un movimiento revolucionario, a partir del momento en que la opinión comienza a orientarse en este sentido, será forzosamente el más extremista el que acabará por llevárselo consigo. Hay en todo movimiento revolucionario un umbral en el que la reivindicación razonable cesa, en el que el proyecto revolucionario del principio viene a menos, en el que todo proyecto inteligible es superado por el delirio del movimiento. Problemas del mito y de la fiesta, dentro de la revolución, si se quiere. Pero en todas las operaciones desde hace un siglo puede observarse que las posiciones se endurecen cada vez más y acaban por rechazar en la sombra la problemática revolucionaria del principio. Era ya visible de 1789 a 1795. Los Kerensky son siempre vencidos; es forzosamente Ben Bella quien vence a Ferhat Abbas[11], Nasser a Naguib, Lumumba a los moderados, los Black Muslims a Lutero King, y de la misma manera la tendencia más extrema gana regularmente en el interior de un movimiento mientras que este movimiento se apoya sobre las masas y utiliza la propaganda. Pero llega forzosamente un momento de ruptura en varias fases: Brumario sigue inevitablemente a Termidor. Ahora bien, precisamente, los marxistas han pretendido evitar este movimiento históricamente comprobable. Por esta razón, en las revoluciones desde hace casi medio siglo, tienen una postura táctica negadora de los hechos y de los hombres. Su gran preocupación es no dejarse desbordar por la izquierda. Para continuar siendo amo del movimiento revolucionario hay que ser al mismo tiempo de lo más extremo (para que nadie lo lleve consigo o tras de sí, siéndolo más todavía) y guardar

[11] Conviene recordar aquí que Duverger, en un excelente artículo de *Le Monde* de 1961, demostró ampliamente que Ben Bella no podría en rigor triunfar y que sólo Ferhat Abbas podía presidir el destino de la Argelia libre.

el control estricto de la evolución: ahora bien, estas dos exigencias son totalmente contradictorias. El Partido las ha resuelto, bien eliminando físicamente a los que podrían desbordarles, o bien negando pura y simplemente la existencia de esas exigencias. Desgraciadamente, lo que era realizable durante un tiempo bastante breve no lo es cuando la revolución se convierte en un asunto secular. La contradicción con los hechos, en nombre de la exactitud de la doctrina, no puede sostenerse indefinidamente. Es lo que vemos hoy.

Por último, el cuarto accidente sobrevenido a la doctrina es el estar finalmente hasta tal punto vulgarizada, que se ha convertido en un conjunto de presupuestos. Después de las encarnizadas querellas sobre cada elemento, ya nadie se interesa por su contenido ni vuelve a ponerla en discusión. El único esfuerzo moderno, el de Althusser, para replantear el problema de fondo, parece totalmente desfasado. Por lo demás, continúa estando a un nivel teórico a la vez excelente y sin referencia con lo real. Althusser es el primer gran teólogo de síntesis del marxismo. Pero marca precisamente la aparición de esta nueva etapa. Naturalmente que el socialismo es bueno. Naturalmente que se avanza hacia el socialismo. Naturalmente que la única meta posible para una revolución es el socialismo. Naturalmente que el socialismo representa todas las aspiraciones del hombre moderno. Pero este "naturalmente" es punto por punto como el naturalmente por el que el cristianismo era la vía normal para el occidental del siglo XIII. Sin que ello tenga gran importancia en definitiva. El marxismo forma parte del mundo moderno de la misma manera que el cristianismo del mundo feudal. No exige ya grandes tomas de conciencia, grandes crisis, grandes combates para adherirse a él. Cada uno pone hoy en este socialismo marxista todo y cualquier cosa. Que se pueda hablar todavía del marxismo refiriéndose a los libros de Mao, de socialismo egipcio, argelino, africano o incluso pragmático (¡en Nigeria!), o de las proclamas de Fidel Castro, es evidentemente corroboración de que este marxismo ya no tiene contenido alguno. Pero el socialismo se ha convertido de tal manera en el dato indispensable de todo dis-

curso posible, que ninguna doctrina queda fuera. No hay que olvidar que el fascismo y el nacionalsocialismo *eran* realmente formas de socialismo, y que por razones ocasionales de política superficial y no de doctrina se opusieron duramente al marxismo. Por paradójico que parezca, el nacionalsocialismo no estaba fundamentalmente más alejado del pensamiento de Marx que el maoísmo de hoy. Cada uno, en definitiva, se refiere a un socialismo evidente, y no puede evitarse el creer por esa misma razón que toda revolución desemboca por necesidad en el socialismo (incluso marxista). Como si hubiese ahora un "mecanismo interno" de la revolución (Daniel Guérin) que funcionase automáticamente en este sentido. Basta leer los escritos revolucionarios modernos, a los Debray, a los Fanon, etcétera, ¿de qué se trata, pues? Nunca de doctrina. Ya no es interesante preocuparse del pensamiento de Marx, ni del contenido de este o aquel aspecto de la teoría (ello es ahora asunto de revistas especializadas que no tienen relación alguna con la realidad, pues la fineza y el guirigay de sus análisis no tiene en cuenta esta grosera evidencia). La doctrina se ha convertido en este presupuesto: no se puede ir a otra cosa que a la sociedad socialista. Exactamente como esos cristianos que (sin decirlo) piensan: "¿La existencia de Dios? Bien, bien, por supuesto, pero hablemos de otra cosa." Hemos llegado, por una parte, al punto en que hay una persuasión colectiva dentro de la sociedad, y por otra, a que los individuos se cansen del incesante rizar el rizo de los intelectuales. Basta ahora hacer la revolución, puesto que por necesidad desemboca en el socialismo (marxista). Por esta razón, lo importante es la revolución y no su objetivo. La revolución en sí, con su lógica, su mecanismo... El marxismo había querido integrar la revolución en una concepción global de la Historia, del mundo, del hombre. Todo ello ahora se presupone. Pero la revolución no está hecha. De ahí que ya no se interese por la doctrina (es decir, que de hecho se deja de ser marxista, ¡cualesquiera que sean las proclamas!) y se busca la vía revolucionaria. Se puede decir en este momento que la revolución se convierte en un "fetiche", puesto que vale por sí y, lo veremos

pronto, para sí. La primacía de la doctrina ha degenerado en evidencia indiferente. ¿Por qué se interesa entonces? Por la táctica [12].

* * *

La táctica es la otra cara del marxismo, indisolublemente ligada en el pensamiento de Marx a la primera. La unidad Teoría-Táctica es fundamental, puesto que responde a la noción central de su filosofía, la de la praxis. Y las dos tienen un sentido recíproco, puesto que para esquematizar se podría decir: la teoría tiene por fin llegar a discernir cuál es el sentido de la Historia; la táctica, cómo hacer avanzar a la Historia en su propio sentido. En concreto, la táctica es tan importante como la teoría, puesto que, en definitiva, al ser la Historia el único juez, es éste quien ha ganado, quien tiene razón en su elección, y la táctica es precisamente el estudio de los medios más eficaces para ganar. Es absolutamente esencial descubrir la regla de la acción, puesto que ningún valor está presente para garantizar la validez de la misma. El marxismo esperaba la justificación de la instalación final del comunismo, pero en el presente, la regla de la acción se ha convertido en la acción en sí. Pues es una gran verdad que Marx no es mecanicista: los hombres hacen su historia. Pero, por esta razón, hay que saber exactamente cómo actuar para que sea exactamente la historia lo que se está en vías de hacer. Y el punto crucial de esta reflexión está en el momento revolucionario, dada la función asignada a la revolución en el desarrollo de la Historia. El resto es muy secundario. Y así, el marxista se reduce poco a poco a ser un táctico de la revolución con las tres etapas que ello supone: la evaluación de las relaciones de fuerza, el análisis de las etapas sucesivas de un proceso revolu-

---

[12] La mutación del marxismo fue ya excelentemente analizada por Ulmann (*Esprit*, 1933) en una frase lapidaria: "Hay que ver aquí el efecto de tres acciones paralelas de la sistematización marxista, de la fraseología marxista y de la más terrible de las tres: la tradición marxista." En nuestros días, y a pesar de las constantes reinterpretaciones o superaciones, estas tres fuerzas han triunfado definitivamente de la verdad que podría haber en Marx.



cionario dado, la elección de los medios adecuados [13]. Para el primer punto, es evidente que nos volvemos a encontrar muy próximos a la doctrina: es incluso su buena aplicación y su principal interés. Pero, precisamente, ha aparecido muy pronto que este análisis era demasiado difícil para ser generalizado. Se ha venido entonces a reducir este primer estadio de la táctica a una aplicación casi mecánica de ciertos criterios, de ciertos aparatos de apreciación. Cuanto más finos y rigurosos son los análisis de situación hechos por Marx y Lenin, cuanto más tienen en cuenta la mayor parte de los factores y conducen a conclusiones más profundas, tanto más las evaluaciones hechas por los comunistas desde 1944 son sumarias, simplistas, elementales —incluso en Togliatti— o bien ocultan la ausencia total de asentamiento sobre la realidad detrás de un vocabulario confuso, como en los artículos de *Pensée* o *Temps Modernes*. Esta traducción coincidía con el establecimiento definitivo de un "conformismo revolucionario", que preside igualmente aquella difuminación real de la doctrina en provecho de su evidencia que indicábamos antes. A partir de este momento todo se convierte en táctica.

Hoy, el centro de la reflexión revolucionaria está en los métodos revolucionarios de Mao (quien es, de hecho, un gran estratega), en las seis etapas revolucionarias de Trotsky, y, en esta perspectiva, no podemos excluir la "técnica del golpe de Estado" de Malaparte, o el muy eficaz sistema de Hítler. Pero, ¡éstos no están muy de moda hoy! Sin embargo, es interesante hacer resaltar que los métodos empleados por los estudiantes en 1968 provienen directamente del análisis del método revolucionario en *Mein Kampf*. Y es muy significativo que los estudiantes den importancia a la táctica: una de sus consignas era: "La acción ante todo: se descubrirá en la acción lo que hay que hacer." Es el punto último de desarrollo de la importancia dada a la táctica.

---

[13] Por lo demás, conviene precisar que esta técnica revolucionaria no desagrada a los hombres de izquierda, no es *esencialmente* diferente de la técnica del golpe de Estado expuesta por Hitler (y aplicada) y luego puesta en forma por Malaparte y por Trinquier.

Mounier se revelaba a la vez influenciado por el marxismo y portador de tópicos cuando escribía respecto a la revolución que todo lo que importa es el éxito, y que en definitiva (¡sin pronunciar la fórmula!) el fin justifica los medios. "Una única cuestión cuenta en el camino: es necesario que la crisis sobrevenga, y sobrevenga lo más pronto posible... Si se está a favor, todo debe medirse en la perspectiva del desenlace... Ninguna crítica de detalle puede hacerse hasta el punto que comprometa el éxito del conjunto..." [14]. No se podría expresar mejor la eliminación de los fines y la primacía de las tácticas totalizadoras. Exactamente, según este esquema, las revoluciones por la libertad se someten a la peor de las necesidades.

Si en Lenin se asiste a la elaboración de la más extraordinaria táctica revolucionaria que haya existido jamás, cae por completo dentro de una línea marxista correcta, porque está en relación con una teoría estricta. Pero la táctica se vuelve rápidamente receta. A un nivel muy elevado, Stalin puso en fórmulas la receta y la técnica táctica. Sobre esa base, cualquier mediocre podía aplicar automáticamente las fórmulas: ¡y de hecho se alcanzaba el éxito! Los estados mayores de la revolución poseían la buena táctica. Es el momento en que en el comunismo no se deja de hablar de la eficacia espontánea y del centralismo democrático. Por supuesto, ello no ocurría sin explosiones, por parte de los ultras, por parte de los disidentes, etc. Pero ya Lenin había hecho ver cómo había que tratarlos [15]. Pues no solamente la táctica se convertía en la parte esencial de la acción revolucionaria, no solamente era reducida a recetas, sino que implicaba la existencia de un agente de ejecución radical, tan bien construido y uniforme como un ejército, el Partido. Y, finalmente, el Partido, que es el agente de la táctica, posee igualmente en sí mismo la verdadera táctica. De ahí que no pueda soportar ninguna contradicción, ningún fallo. También aquí notamos que lo que ha podido parecer una desviación monstruosa del marxismo es una derivación normal de él, cuando uno

---

[14] *Esprit*, 1944.

[15] Excelente análisis, para los años 30, de este fenómeno: R. LEENHARDT: "Panorama de l'hérésie révolutionnaire", *Esprit*, núm. 40.

de los elementos de este sistema complejo falta u otro llega a ser privilegiado. El predominio totalitario del Partido estaba ya en Marx cuando trabajaba con encarnizamiento para excluir a todos sus oponentes de la Internacional. Pero, después, lo importante no es ya la realidad de los hechos económicos y sociales, tampoco la discusión teórica, ni la opción revolucionaria, sino la línea del Partido. En él se establece una autocontemplación mística interior del comunismo que hace incomprensible lo herético y que fija la táctica revolucionaria en el polo opuesto de lo que Marx había indicado. El partido es la "vanguardia", el "elemento organizado" del proletariado, el elemento centralizador, el instrumento de la dictadura del proletariado; debe ser metódico, antianarquista, centralizado, disciplinado, unitario, antifraccionista. Todos estos calificativos están tomados de las obras de Lenin. Y, sin pudor, en 1934, Stalin añade que debe ser burocrático. Es verdad que en esta época este término no tenía la consonancia molesta que ha tomado hoy. El Partido se ha convertido en *La Táctica* misma, después que ésta se ha convertido en el *Todo* del marxismo en acción. El Partido *es la historia* voluntaria, construida, hecha, puesto que sólo en él reside la posibilidad revolucionaria. Es el lugar en que se concentran todas las verdaderas fuerzas revolucionarias: y ahora son reconocidas como tales porque están en el Partido. Lo que a él se opone, necesariamente es contrarrevolucionario. Si la historia espontánea tiene una posibilidad de convertirse en historia real es por mediación del Partido, sólo y en él. El proletariado, que ya no *sabía* qué hacer, pero lo hacía en razón de su condición, está ahora ligado a este Partido que le propone una política (la única) que es al mismo tiempo la del proletariado y el porvenir del hombre. Pero ello, virtual. Sin el Partido, el proletariado no puede nada; en definitiva, no es nada. Según esto, ya no podría haber orientación intelectual, ideológica, moral, hacia una revolución que fuese diferente de la vista y organizada dentro de la táctica del Partido. Y así, la preocupación táctica acaba por excluir todo lo demás, y para el éxito de esta táctica, el instrumento más eficaz excluye igualmente la reflexión polivalente sobre la táctica. Pero,

¿conduce esto necesariamente a lo que se ha llamado el terrorismo? Esta monocracia, ¿traía consigo los "excesos" del stalinismo? Al contrario, me parece que el terrorismo revolucionario comunista no ha sido (no es) más que la compensación simplista de la falta de una táctica correctamente calculada. El pensamiento táctico de Marx era de una extrema y profunda agilidad. Hemos tratado de decir cómo se ha empobrecido, simplificado, automatizado, progresivamente. Pero cuanto más al principio nos encontramos y, por lo mismo, en presencia de un mecanismo que tenía grandes posibilidades de tener éxito, tanto más se automatizaba la táctica y se hacía más rígida y menos eficaz. Todavía continuaba siendo la única existente en el mundo político y, por consiguiente, muy superior a lo que el mundo burgués era capaz de hacer, pero, pese a ello, ya no tenía el sello genial del principio. Por ello, había que compensar esta falta de calidad mediante un poder. La violencia ha ocupado su sitio en esta reflexión política y en esta acción. Era una tentación el simplificar lo que la acción, cuidadosamente calculada, según el sentido de la historia, habría podido producir por sí misma, el no dedicarse ya a estimaciones tan delicadas, para ejecutar a través de la violencia, para zanjar las cuestiones sin resolverlas. Por supuesto, hemos visto que el terrorismo no puede estar ausente de una revolución, y es manifiestamente pura fábula el creer en una posibilidad de acceso al socialismo sin golpes. En todo período revolucionario hay violencia, pero en el pensamiento de Marx, y también en el de Lenin, era una violencia mesurada, exactamente calculada, al aplicarse en un punto para obtener un efecto limitado, previsto. Mientras que posteriormente la violencia se generaliza, al mismo tiempo que se debilita la táctica porque ya no se encuentran ni los tácticos geniales que supone el pensamiento de Marx, ni la inserción de la táctica en el interior de un sistema general. La violencia se convierte en el medio más breve para obtener el resultado, pero un resultado que, según hemos visto, se ha hecho a su vez presupuesto. También aquí la evolución estaba en germen en el debate entre Lenin y Kaustsky. Evidentemente, éste mantenía la estricta perspectiva marxista, mientras que Lenin,

pese a la profundidad de su análisis táctico, se había inclinado ya fuertemente en el sentido del terrorismo. Stalin no ha hecho otra cosa que seguir y desarrollar. A partir de entonces, no había ya teoría, sino un presupuesto global; no había una verdadera táctica, sino que se era víctima del terrorismo simplificador. Creo, pues, que el terrorismo proviene no de la doctrina en sí, ni de la primacía de la táctica (tal como decía Marx), sino de la autocontemplación del Partido, y de la ignorancia de los hechos que resulta de ello. Mientras que con Marx, para establecer una línea de acción era necesario englobar todos los hechos conocidos, a partir del momento en que se posee un incomparable instrumento de poder como el Partido es mucho más fácil destrozar por una acción masiva todo lo que se encuentra al alcance de la mano. Inútil perder el tiempo en análisis sutiles: la imposición de una línea de conducta por pura coacción se basta a sí misma. Y los resultados son aparentemente mucho más rápidos.

También en esta trampa cayó Mussolini después de un primer momento de reflexión real sobre la táctica, habida cuenta de que no tenía, ni de lejos, el genio táctico de Lenin. Sin embargo, el uso de la violencia en sí era todavía susceptible de interpretación y de aplicación diversas en el interior del Estado constituido o bien con vistas a la conquista del poder. Y de manera muy notable se comprueba que el bizantinismo de las discusiones marxistas va a transferirse a este plano. Se continuará en el Partido y entre los satélites haciendo estudios muy complejos y apasionantes, pero principalmente para saber cuándo, de qué manera, dónde debe aplicarse la violencia. Y volverán a encontrarse los mismos extremismos, las mismas exclusivas a propósito de este debate como antes a propósito de la doctrina. El libro de Regis Debray, entre otros muchos, es muy significativo: se trata únicamente y en definitiva de la técnica de la guerrilla, siendo más eficaz la que él preconiza según el modelo guevarista, y pretende que es la única revolucionaria al lado de los sistemas de autodefensa y de propaganda armada. El tono es de una extrema violencia. Son discusiones de estado mayor general, dentro de una nación. Y ello no presenta ya interés. Es

decir, que no es una verdadera táctica, englobada en un sistema (como en Mao) que expresa una doctrina general. Aquí, todo se ha simplificado enormemente. ¿El objetivo de la revolución? No se dice una palabra de ello, sino que, es evidente, se presupone se trata del socialismo. ¿El enemigo? No se pierde el tiempo en estudiarlo, en analizarlo, es el "imperialismo americano". Y sobre simplismos tan burdos se elaboran estudios de una gran finura, demostraciones sobre los métodos con tanta pasión como un ingeniero que de ningún modo se interesa en la finalidad de lo que produce, sino que discute con pasión la forma de un torno o la ventaja de una separación de ruedas.

Estoy, por supuesto, de acuerdo con que tales discusiones son importantes para la acción práctica y que es necesario estudiar tales problemas, pero lo que me parece irrisorio es ante todo el enorme aparato pseudoconceptual que se pone en movimiento para justificar esta forma de violencia más bien que aquella otra. (No se contentan con evaluaciones concretas: se precisa una cobertura ideológica que se pueda fácilmente desmontar para encontrar lo que realmente hay debajo.) Viene luego la pretensión de volver a ligar todo esto con la gran invención táctica de Marx a través de Mao, mientras que el único signo que queda de ello es la prolijidad y un cierto vocabulario. Pero lo más penoso en este libro es que pueda ser titulado *Revolución en la revolución*. No se plantea ni el problema del sentido ni el del adversario, sino solamente el de la táctica violenta, y se estima haber llevado una revolución al movimiento revolucionario (el cual, por supuesto, ¡sólo puede ser socialista!). El mismo Bernstein había formulado una revolución en la revolución, pero este discurso sobre el método terrorista me parece de una increíble pretensión cuando se alza en este punto. A menos de admitir todavía otro presupuesto, que la revolución es la violencia pura, y que, por ello mismo, cambiar el tipo y la forma de esta violencia es cambiar la revolución en sí. Pero, si es así, se ve hasta qué nivel se ha caído. Se trata ni más ni menos que de un nuevo blanquismo (y los comunistas ortodoxos tienen toda la razón *sobre este punto* al denunciarlo como un aventu-

rerismo). Pero podemos preguntarnos si podía haber sido de otra manera desde el momento en que la táctica prevalece sobre cualquier otra preocupación. Y en la violencia de expresión de estos escritos se siente la exigencia mística de los que están exasperados por la lentitud y las tergiversaciones de los partidos comunistas sudamericanos. Estos se han adaptado ahora a la situación para durar. Estaba previsto que la revolución no podía hacerse ya de un golpe, que era necesario un conjunto de condiciones favorables, y en muchos países era el Partido el que debía crearlas (pues una revolución marxista en el sentido real del término es impensable en los países de América Latina, ¡incluso con las correcciones de Lenin!). Por esta razón, la táctica revolucionaria del Partido se había convertido en un sistema que debía permitir durar lo más posible y establecer progresivamente las condiciones eventuales (copiadas del pensamiento de Marx) para la posibilidad de una revolución. Pero al hacerse las actividades cada vez más tortuosas, se acababa por perderse en laberintos de acciones y de contraacciones, y bajo el pretexto de táctica se jugaba indefinidamente a la revolución. Esta se situaba al final de un largo camino, al cabo de una ruta jalonada de pequeñas acciones, de pequeños acomodamientos, de pequeñas victorias, todo ello destinado a crear las famosas condiciones favorables. Pero, finalmente, como el progreso no era evidente, como sobre todo se efectuaba en un sentido imprevisto, se tenía la sensación de estar perdido en una selva virgen socioeconómica, para cuyo análisis se carecía ya de instrumento y de posibilidad de atravesarla en línea recta. Se trataba de empresas de tercero y cuarto grado antes de toda acción revolucionaria posible. Ante tales retrasos, tales estancamientos (que provienen de la doctrina de la situación objetivamente revolucionaria), los impacientes de la revolución se lanzaron con la cabeza baja a esta acción, y se comprende que para ellos la táctica se haya convertido en el único objeto serio de reflexión, siendo todo lo demás literatura.

De todos modos, hay que decir claramente, en efecto, que en aquel momento ¡era la literatura la que se ocupaba ante todo de táctica revolucionaria! Los profesores de filosofía que no pertene-

cían al Partido (en todo caso después de 1953), pero que se encontraban muy próximos a él, eran los pilares de la reflexión táctica. Sartre había dado el ejemplo. Trataban (según un proceso mental muy notable por ser inverso al de Marx y de Lenin) de volver a enraizar la táctica en la doctrina. Partían de la práctica revolucionaria (de uno de sus aspectos, terrorismo de Estado allí donde el poder comunista estaba instalado, acción subversiva en los demás sitios) e intentaban explicar en profundidad estas decisiones, estas actitudes, estas empresas tácticas mediante motivaciones doctrinales globales. De ahí la confusión. Por lo demás, salvo en cuanto a la firma de manifiestos y a discursos, estos profesores no se comprometían ellos mismos en ninguna acción. Formaban el coro antiguo, que explica la acción de los protagonistas y le da un carácter universal. Por ello su literatura es tan bella, pero también tan soporífera como las letanías de estos coros. En cuanto a los impacientes que querían lanzarse realmente a la acción, rechazaban los viejos análisis del P. C., al que acusaban de prudencia y de estancamiento, y tomaban un estilo a la vez novador y lleno de exaltación. Para volver a tomar el paralelo con el cristianismo, que se impone en cada etapa, la Iglesia se había instalado. Había multiplicado las posibilidades que permiten seguir viviendo y los intermediarios entre el hombre y Dios. Entonces los sedientos de Dios rechazaban esta organización y estos equilibrios para lanzarse a la aventura espiritual. Era unas veces la corriente mística que exige un encuentro inmediato con Dios, otras veces la corriente milenarista que rehusa esperar al fin de los tiempos para comenzar a vivir lo absoluto de la Palabra de Dios y que comienza de inmediato para forzar de alguna forma la venida del Reino. Pero estas explosiones, incluso no reprimidas por la Iglesia, continuaban siendo forzosamente fugitivas, instantáneas. Sólo la Iglesia perduraba. Como el Partido.

3. CUAL ES EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Hemos visto que, a partir del momento en que la revolución se piensa como algo que va en el sentido de la historia, como una etapa de esta historia, no puede evitarse el reducirla, por un lado, a una teoría; por otro, a una táctica; que, además, es imposible prácticamente conservar la unidad entre estos dos términos durante un período relativamente largo; que, finalmente, el hombre es tal que tampoco puede continuar estando por largo tiempo sobre las cumbres y respirar el aire rarificado de la exigencia revolucionaria total en Marx y que busca necesariamente acomodaciones, lo que trae consigo la degradación tanto de la teoría como de la táctica según las modalidades que hemos esbozado. Dicho con otras palabras, si la revolución debe ser en el sentido de la historia, se puede asegurar que no puede por menos de ser traicionada. La revolución es traicionada cuando pierde su objetivo, cuando se reduce a un sistema; es traicionada cuando se ha convertido en un fenómeno normal *de* y *para* la historia. Se ha explicado muy bien el error que cometía la burguesía al examinar sólo el problema político, descuidando el fundamento económico de la revolución [16]; pero no se ha visto que a su vez esta explicación contenía el germen de la revolución traicionada.

Me parece que hay, en definitiva, dos aspectos de esta traición. Ambos ligados a un éxito de la revolución y ya presentes en Lenin. El primer aspecto está relacionado con las condiciones de la revolución. Era en Marx el punto crítico del desarrollo de un sistema dialéctico, el momento en que los dos factores llegan al punto necesario de la negación. De ahí que la revolución fuera un fenómeno de maduración y de madurez. Pero va a estallar y, por *medios eficaces*, a triunfar en países que no están del todo a ese nivel de desarrollo. Rusia, en primer lugar. Es una discusión clásica que fue *aparentemente* liquidada por Lenin en *El Imperialismo, estadio supremo del capitalismo*. Pero, posteriormente, ese mismo

---

[16] Por ejemplo, entre otros, SARTRE: *Situations II*, pág. 301 y sigs.

hecho se ha reproducido en otros muchos países. La revolución era prematura. Había que explicarla y reanudar el trabajo cuya línea había mostrado Lenin, lo que llamaré la "doctrina de las explicaciones" [17]. Puesto que el hecho está ahí, conviene reintroducirlo en el sistema marxista, principalmente por medio de un vocabulario adecuado. Se formula entonces la ley del desarrollo desigual y a continuación se examina un texto de Marx y se elabora la doctrina del modo de producción asiático. Una como otra pueden resumirse así: el retraso histórico de un país que no ha conocido el desarrollo industrial bajo la dirección de la burguesía, la ausencia de un proletariado industrial, la presión sobre este país de las demás naciones capitalistas, la implantación de un régimen semi, para, post o neocolonial, la aparición brusca de un proletariado de un tipo diferente (resultante de la colonización) e incrustado sobre una clase pobre anterior, todo ello proporciona un conjunto de condiciones favorables para la revolución. Revolución que, a priori, sólo puede ser socialista y marxista, pese a la ausencia de las condiciones previstas por Marx. A ello se añade, con la idea del modo de producción asiático, la eventualidad de una estructura económica semi-primitiva, cuyas modalidades permitirían el paso directo a un colectivismo socialista [18].

Así se podría contemplar el paso real al comunismo sin pasar por el período de industrialización capitalista, sin creación de una clase burguesa, sin creación de un proletariado industrial, sin fase intermedia. Gracias a la idea del imperialismo, del desarrollo desigual, del modo de producción asiático, se podía salvar una de las fases de la historia, la que Marx consideraba como decisiva: aquella

---

[17] Esta "doctrina de las explicaciones" se ha convertido en una manía entre los intelectuales marxistas, especialmente en las obras sobre los acontecimientos de mayo de 1968. Principalmente, LEFEBVRE: *L'irruption*, 1968.

[18] Los teóricos olvidan los debates que tuvieron lugar entre socialistas a finales del siglo XIX y a principios del XX en torno a las estructuras comunistas espontáneas, en países eslavos, por ejemplo el Mir, y que se habrían podido adaptar a la colectivización: los marxistas han demostrado siempre la imposibilidad de economizar la fase industrial.

en que la lucha de clases en una sociedad global [19] se hace radical y exclusiva, en que se forman las condiciones económicas para la instauración del socialismo. Tampoco es necesario pasar por un estadio democrático: se salta de golpe de la fase feudal o incluso primitiva a la fase socialista. Pero tales explicaciones de acontecimientos concretos van demasiado lejos. En efecto, sobre esta base resulta imposible decir si una situación es o no revolucionaria. Esta serie de modificaciones de la doctrina tiene por conclusión (por supuesto no formulada) que ya no hay ninguna condición objetiva de la revolución. Es difícil sostener que se trata todavía de marxismo siendo así que Marx consagró gran parte de su obra (y principalmente *El Capital,* ¡que se ha desvalorizado mucho!) a analizar minuciosamente estas condiciones, a mostrar que es el desarrollo interno del capitalismo el que al mismo tiempo prepara al proletariado para cumplir su función revolucionaria y acumula las condiciones que condenan a muerte al régimen socioeconómico capitalista y provoca de este modo su propia contradicción. Ahora bien, él no había dejado las cosas al azar: era un estudio de hecho. Lenin, al sustituirlo por el imperialismo, hizo una obra mucho más superficial y menos rigurosa. Y sobre todo abrió la puerta a las interpretaciones posteriores, cada vez más apresuradas y que se refieren más a sus principos generales que a un estudio serio. De Marx se ha mantenido el movimiento filosófico, como motivo de inspiración. Finalmente, con estos desarrollos, se puede decir que la revolución (socialista, se presupone) puede hacerse siempre y en cualquier parte. Con una gran tranquilidad se sustituye el proletariado por los pobres en general (lo que Marx siempre había rechazado), e incluso la lucha de clases de Marx se transforma en el conflicto de las naciones pobres y las naciones ricas; lo cual demuestra solamente que se ignora por completo el significado de la lucha de clases en Marx, su relación con el sistema económico, las relaciones entre las clases, etc. Tal transposición no puede fundarse en el pensamiento de

---

[19] Es cierto que para facilitar más las cosas el último desarrollo de la doctrina tiende a decir que no existe sociedad global... (Cfr. *L'homme et la société,* 1968, núm. 8.)

Marx; es en realidad la simple expresión de la lucha de ricos y pobres, pues no hay identidad ni de función ni de estructuras entre clase y nación. Pero si la revolución cambia así completamente de sentido en relación con lo que Marx había pensado, ¿puede esperarse que conduzca al resultado esperado por Marx? Para los teóricos de la ley del desarrollo desigual es evidente que la historia pasa de un salto del precapitalismo al socialismo, conviniéndose que sigue siendo socialismo (*el* socialismo), el mismo al que debe conducir la maduración y la decadencia del capitalismo. El desarrollo es abreviado, elude transiciones, pero su resultado es idéntico. En verdad, es bastante difícil admitirlo. Para Marx, el socialismo recoge todo lo que el capitalismo ha creado, y consiste en una mutación de la estructura social, de la participación en el resultado del desarrollo, de la dirección de la sociedad, una reintegración, en todo el hombre, del valor alienado, objetivado en el sistema industrial y por la división del trabajo... Es evidente que si el socialismo debe asegurar la tarea de la industrialización (que para Marx debía incumbir al capitalismo), si es el socialismo el que debe asegurar división del trabajo, productividad, esclavitud industrial..., ello quiere decir que durante la fase socialista debe producirse la proletarización (¡pues ésta es muy necesaria para la estructura industrial y no solamente para la explotación burguesa!), la subordinación del hombre a las cosas, y finalmente la lucha de clases. Pero entonces, ¿puede decirse que hay una común medida entre el socialismo prometido por Marx y este nuevo socialismo? No tienen la misma vocación, ni la misma función concreta, ni la misma inspiración. Más aún, puesto que la revolución no ha aparecido aún en los países más avanzados, sino que parece atrincherarse en los países más atrasados, también es discutible la tesis de Lenin, ya que éste, al explicar por qué la revolución había tenido lugar en Rusia, sólo podía concebirla como vanguardia que desencadenaría la revolución de los países *capitalistas*. Según esto, podemos preguntarnos si esta revolución "socialista" nuevo modelo, lejos de resultar del capitalismo, no está, al contrario, ligada esencialmente a la estructura de los países atrasados. No es entonces

una especie de revolución prematura (en relación a lo que habría debido ser según el esquema marxista), sino una revolución ligada al retraso económico y político, destinada a acelerar el movimiento: ¡a poner a estos países a la hora moderna! Crisis de crecimiento, ¡y no porvenir prometido a los países avanzados! Sea como fuere, es preciso llegar a la conclusión de que la célebre teoría de la situación objetivamente revolucionaria es falsa. Todos los criterios utilizados para saber si la situación permite o no desencadenar una revolución en el sentido de la historia están ligadas a la teoría de la lucha en el interior de un sistema capitalista.

No queda nada de la idea de que por el análisis del desarrollo económico y social del capitalismo en un lugar dado se puede saber finalmente si la revolución es posible. Por todas partes se ha hecho al margen de estos esquemas. En realidad, el último medio siglo ha hecho ver que cualquier situación, de una manera o de otra, puede ser considerada como revolucionaria. Miseria campesina, rechazo estudiantil de un cierto tipo de poder, desfase entre una cultura local y el movimiento industrial, etc. La conferencia de La Habana, en agosto de 1967, llegaba en realidad a esta conclusión. Pero lo que parece igualmente esencial es que la revolución en este momento vuelve a convertirse en un asunto ante todo voluntarista. Lenin se había ya orientado en este sentido, pero había tenido que demostrar la adecuación de lo que hacía en relación con el pensamiento de Marx. Esto se ha abandonado por completo: una revolución se hace por revolucionarios suficientemente hábiles y audaces. Es una cuestión de táctica (se vuelve a encontrar aquí la acentuación de la táctica en el marxismo) e incluso sencillamente de técnica a dos niveles: técnica general de los medios de violencia, técnica específica de la revolución activa: cuando se aplica bien una buena técnica, se llega casi siempre a la revolución, cualesquiera que sean en definitiva las circunstancias. Pero esa revolución, antes de hacerse contra un régimen económico, contra cierto tipo de sociedad, contra una estructura global, se hace contra el régimen. Vuelve a ser política. Por supuesto, también para Marx la revolución debe ser política en cuanto que el Estado es el principal agente



de la clase dominante. Pero el marco, la meta, el sentido de la revolución son muy diferentes. Mientras que en esta perspectiva todo se centra en vencer a los detentadores del poder, apoderarse del aparato estatal, ocupar los puestos; el resto de la revolución se hará a continuación y por intermedio del Estado. Según esto, la técnica revolucionaria no tiene que situarse en relación con una sociedad global, con sus fines profundos, con sus estructuras económicas, sino en relación con un Estado dado. Y el problema táctico se convierte en el siguiente: el Estado que tenemos que combatir tiene tales medios, es capaz de defenderse en tal terreno, tiene estos aliados, pero tiene estos puntos débiles, hay que situarse en un plano técnico de combate diferente del que puede alcanzar o cubrir la acción del Estado. Si nos colocamos en el mismo terreno del Estado, es evidente que seremos vencidos, pues el poder posee medios incomparablemente más poderosos. La verdadera táctica consiste en llevar el combate revolucionario sobre un terreno en el que el Estado por su misma esencia no puede colocarse. Es lo que muestran todas las revoluciones que han triunfado desde hace medio siglo. Pero es manifiesto que semejante táctica no tiene ya nada que ver con las evaluaciones económicas y las relaciones de clase del sistema marxista. Seguramente, se continúa tratando (a veces) de justificar desde un punto de vista marxista lo que pasa, pero con cierta ligereza, con cierta indolencia: en el fondo ello no tiene realmente importancia, en la medida en que se vive en la creencia bien enraizada de que todo lo que pase en el sentido de una revolución sólo puede ser socialista y marxista. De todo ello hay que retener, en primer lugar, que ahora la revolución se hace contra el poder político y consiste en apoderarse de él.

* * *

Consideremos ahora el lugar y la importancia de la dictadura del proletariado en Marx. Parece que no ha habido un pensamiento muy firme a este respecto. Larga o breve, esta dictadura sólo debería ser de transición. En cuanto a su forma, debía ser variable.

En el *Manifiesto comunista,* Marx está todavía muy influenciado por la Revolución de 1789, y el poder que ejerce el proletariado vencedor se emparenta con una república al estilo de la constitución del año I. En *El 18 de Brumario,* Marx piensa más bien en una dictadura autoritaria, muy dura y centralizada, destinada a acabar con la lucha de clases. En *La Guerra civil de Francia,* y bajo la influencia de la Comuna, se inclina por una organización federativa y de tipo libertario. Pero es siempre difícil saber si lo que presenta es un deber ser, un modelo o bien un posible entre varios. Cualquiera que sea la duración y la forma, esta dictadura del proletariado, a breve plazo, sólo puede concluir con la desaparición del Estado [20]. Esto incluso en la relación que Marx establece entre la clase dominante y el poder político. Si el Estado sólo es instrumento de opresión sobre la clase dominada, si no tiene otra función..., entonces, cuando la lucha de clases ha terminado, por la victoria del proletariado, la supervivencia del Estado no tiene ninguna razón de ser: éste no puede hacer otra cosa que desaparecer. La revolución era el fin del Estado y del gobierno. No hay discusión ninguna a este respecto. Ahora bien, es un tópico de la discusión comunista que el Estado se ha mantenido en la U. R. S. S. Se ha mantenido en todas las repúblicas populares. Se ha mantenido en China. Tan pronto como los revolucionarios toman el poder no sólo no lo destruyen, sino que lo refuerzan. Y ello no por una breve duración, el tiempo de hacer desaparecer a unos enemigos de clase, de acabar la revolución, sino por una duración aparentemente ilimitada. Por lo demás, es sabido hasta qué punto Lenin se sintió embarazado por esta necesidad. También aquí procedió a una doctrina de justificación con "El Estado y la revolución". Es inútil dar un resumen de las tesis de Lenin, que son bien conocidas, sobre el debilitamiento del Estado, la sustitución de la administración de las cosas por el gobierno de los hombres, la confusión entre el primer acto del Estado proletario (toma de posesión de los medios de producción) y el último acto específico del Estado, etc. Pero

[20] Kautsky decía de la "dictadura del proletariado": "Esta expresión pronunciada una vez por Marx, y de paso, casualmente."

de hecho Lenin atribuye a este Estado muchas más funciones que esta apropiación y la exclusión de los restos de burguesía: está implícitamente encargado de introducir el campesinado, la pequeña burguesía en la estructura socialista. Y, por supuesto, en la medida en que este socialismo no se realiza en la condición prevista por Marx, sino que se ve forzado a asumir el trabajo que debería haber hecho la burguesía, es necesario que conserve los medios materiales para hacerlo: es decir, el Estado. Pero esto significa que este Estado tiene otra sustancia, otra importancia, otra función que las previstas por Marx. Además, Lenin recurre al Estado para crear el hombre socialista, el cual no se derivará espontáneamente de la transformación del régimen económico. Al parecer, en el pensamiento de Marx las superestructuras se modelaban, casi *ipso facto*, sobre la infraestructura económica. Pues bien, no es así. Esta transformación debe ser tan voluntarista como la revolución. Hay que fabricar las estructuras políticas, jurídicas, culturales, y el hombre en sí. Creer que puede haber una espontaneidad en esta creación a partir de la nueva organización económica es una herejía llamada el economicismo. No, es el Estado el que *debe* hacer esta labor a través de su autoridad. Debe construir al hombre nuevo por la manipulación psicológica mediante el "Agit-prop". Pero comprobamos entonces, una vez más, que este Estado tiene una vocación que excede con mucho lo que Marx había previsto. Y este poder del Estado, ¿estará al menos limitado al período único intermedio del paso al comunismo? Teóricamente, sí. De hecho, son conocidas las célebres frases de Lenin: por un lado, es imposible prever la duración del establecimiento del comunismo: "No lo sabemos, y no podemos saberlo... No tenemos datos que nos permitan dar por zanjadas estas cuestiones..., sino que más bien, no podría decir *si* ello llegará. No está en el espíritu de ningún socialista prometer el advenimiento de la fase superior del comunismo." Dicho con otras palabras, la duración del Estado no está determinada. Más aún, esta duración es ciertamente muy considerable, puesto que Lenin en uno de sus discursos no limita ya la función del Estado soviético al establecimiento de la sociedad comunista en Rusia, sino

que extiende su función al mundo. "Con esta máquina o maza (el Estado) aplastaremos toda explotación, y cuando *en la tierra* no haya ya posibilidad de explotación... gentes cebándose en las narices de los hambrientos, cuando parecidas cosas *se hayan vuelto imposibles, entonces solamente* arrinconaremos esta máquina. Entonces no habrá ya ni explotación ni Estado." Con otras palabras, el Estado es el único poder capaz de realizar esta tarea, el Estado es la única estructura de la acción marxista, leninista, proletaria, comunista. Realmente, no es lo que Marx había entrevisto.

Ni lo que pensaban los primeros revolucionarios rusos, pues es claro que los soviets eran instrumentos de disolución del Estado centralizador y no órganos del Gobierno: expresión caótica de fuerzas centrífugas, expresión del anarquismo ruso, habrían normalmente debido transformarse en órganos de autoadministración local, pero debían esfumarse en cuanto el Estado central se afirmase. Hay que colocarse ante la realidad. Lenin se equivocó al tratar de explicar esta supervivencia a través del pensamiento de Marx. Simplemente no pudo hacer otra cosa que reconstituir, guardar, reforzar el Estado. Este no se mantuvo como consecuencia de un error táctico, ni por falta de energía, ni por falta de audacia, ni por desconocimiento de la capacidad de espontaneidad de la base. Los que actuaban (y que no eran revolucionarios de salón) creyeron que sólo el Estado permitía la acción, que era el instrumento mejor adaptado, y al mismo tiempo tenían en la sociedad fuerza suficiente para apoderarse de él, pero no destruirlo ni arrancarlo del cuerpo social. Se puede entonces decir que el organismo levantado por Lenin (¡y que tenía la total anuencia de Trotsky!) representó un Estado en el sentido más riguroso, y que siempre ha habido únicamente una apariencia de federalismo o de libertad revolucionaria.

Es importante hacer ver cómo, en puntos precisos, Lenin se vio llevado a hacer lo contrario de lo que había anunciado: había prometido la libertad de prensa, la pluralidad de partidos dentro de la dictadura del proletariado, la supresión del Ejército y de la Policía, la abolición de la burocracia... Todo lo que se empeña en hacer en octubre de 1917. Pero a partir de abril de 1918, en todos

estos puntos dio marcha atrás: fue él quien restableció todos los aparatos del Estado [21]. Pero no basta notar la distancia entre la realización y la intención: hay que comprender que esta "traición" respondía plenamente a los hechos desde el momento en que Lenin mantenía el Estado: la existencia de éste anulaba de antemano todas las transformaciones que Lenin esperaba hacerle sufrir.

En enero de 1918, en el III Congreso de los Soviets, Lenin proclamaba todavía la vía de la desaparación del Estado, se felicitaba por el impulso anarquizante, y por ver a las ideas anarquistas tomar un contenido concreto gracias a los bolcheviques. Tres meses más tarde comenzaba el giro de Lenin y las primeras medidas policiales contra los anarquistas. En marzo de 1918 salía *El Estado y la Revolución,* y como Bujarin propusiera reforzar las tesis sobre la desaparición del Estado, Lenin le respondió: "En este momento nosotros estamos decididamente por el Estado... Proclamar de antemano la extinción del Estado sería forzar la perspectiva histórica." "En este momento...", era desconocer la realidad del Estado... Con esta respuesta, la partida estaba perdida.

Hay que recordar que el terror rojo fue proclamado en agosto de 1918, que las reuniones deliberativas de los soviets, de los Congresos, de los Sindicatos, comenzaban por encargo a tratar cuestiones preparadas de antemano. Ello desde 1919. Hay que recordar que desde 1922, Lenin hace excluir, arrestar o expulsar a todos los elementos de izquierda que califica de idealistas, y que declaró que la dictadura que estaba estableciendo consistía en "la abolición de todos los límites legales impuestos al Poder" [22]. Y este Estado, de un tipo nuevo, sólo ha podido existir gracias a la existencia del Partido, forjado por la conquista del poder revolucionario, pero que ha sido su columna vertebral y su armadura. Todos los demás organismos constituidos se convierten por ende en pura fachada, pura apariencia como dice Lenin en su ensayo *¿Pueden los bolcheviques*

[21] Véase el excelente resumen de Papaoiannou, "Lénine, la Révolution et l'État", *Preuves,* 1967.

[22] Sobre todos estos hechos, generalmente olvidados hoy, conviene conocer las obras de testigos de esta época, por ejemplo, las de Víctor Serge; pero también las muy importantes de Pierre Pascal.

conservar el poder? (1918). Los soviets, por ejemplo, aparecen aquí como el "nuevo aparato del Estado" gracias al cual los bolcheviques ejercerán *su* poder y harán *su* política. Los soviets representaban para los bolcheviques su fachada de legitimidad, al tiempo que se constituía la realidad del poder por medio del partido. Acabada la obra, no había tal diferencia entre el Estado leniniano y el Estado staliniano. Stalin aplicó simple y mecánicamente lo que Lenin había elaborado sutilmente. Se puede decir que a primeros de 1921 quedó institucionalizada la totalidad del aparato estatal, dictatorial, ni proletario ni popular. Sin duda, Lenin no podía evitar el retorno a aquello que se había creído poder suprimir.

Esta "traición", tan reprochada a Lenin, no es más que obediencia a la necesidad. Se necesita tener un enfoque muy superficial de las cosas (y en este punto, ciertamente, ¡Marx no ha ayudado a profundizar!) para creer que habría podido ser de otra manera. Si Lenin hubiese corrido el riesgo de jugar esta partida, la revolución bolchevique habría sido barrida. Y como consecuencia, cada vez que ha sido aparentemente posible reducir el poder del Estado, el comunismo, en todos los países en que ha tomado el poder, lo ha reforzado. Más aún, se ha podido ver por una serie de coincidencias que lejos de desaparecer, el Estado en régimen comunista no ha hecho más que prosperar. El Estado se ha ligado al nihilismo histórico y al totalitarismo. Y no fue ni por azar ni por razón de las circunstancias, sino el resultado normal de la transformación del Estado en Estado proletario comunista. Hemos visto que el historicismo ha conducido a una especie de nihilismo: la revolución en el sentido de la historia no es ya creadora de valor, es incluso negadora de él.

Ahora bien, esta revolución sólo respeta finalmente una cosa: el Estado. Pone su suerte en manos de este Estado. Le debe todo. Pero, en este momento, el nihilismo histórico da a este Estado una culminación jamás soñada. No conoce ya límites, no tiene ya reglas: porque no puede escapar al Estado, "la revolución sin otro límite que la eficacia histórica significa la servidumbre sin límites". ¡Todo sucede como si al menos una magnitud escapase a la historia! ¡Pre-

cisamente la que nos parece la más histórica! Pero, en todo caso, ¡la sumisión de la revolución a la historia ha hecho al Estado un servicio más! La revolución dirigida contra toda la sociedad burguesa ha querido ser una revolución total. Se ha instaurado un totalitarismo revolucionario, precisamente a la medida de los problemas que se quería resolver. Y fueron creados los organismos de esta revolución, el Partido, la manumisión de todas las formas de la vida social, la concentración y el control de todos los medios de difusión y comunicación, la policía popular (muy pronto transformada en checa). Sólo se trataba, en principio, de un breve período: el de la revolución. Pero cuando el período activo se acaba (y Pierre Pascal estima que el *movimiento* revolucionario se acabó en abril de 1918 con el gran discurso de Lenin sobre la necesidad primordial de ponerse al trabajo), estos organismos que eran totalitarios para una revolución totalitaria se convirtieron en organismos de Estado, continuando siendo también totalitarios. Y por esta transposición nace el primer Estado totalitario [23].

No hay que olvidar que los leninistas han pretendido salir de aquí a través de un principio dogmático: el Estado, el ejército, la policía, la técnica, etc., reciben su carácter, su significación de la sociedad global en que se encuentran y, como simples apariencias, o también simple materia maleable, cambian totalmente según que sean incluidos en una sociedad capitalista o en una sociedad socialista. De suerte que no se puede identificar una policía capitalista con una policía socialista. Pero, por el contrario, ante esta afirmación, se puede decir: "Estos elementos tienen una estructura, una especificidad, modalidades de ser y actuar, un peso, una lógica intrínseca, que hacen que se impongan, tengan un parentesco entre sí por encima de las diferencias ideológicas de los regímenes o sociedades en los que se encuentran, y no son esencialmente modificados por la revolución y el cambio de régimen." Más aún, puede decirse que son esos elementos los que modifican los nuevos regímenes, las ideologías, y les imponen transformaciones que acercan el nuevo

[23] ARON: *Démocratie et totalitarisme*, y como puesta a punto reciente: LA LOY: *Le socialisme de Lénine*, 1968.

sistema al antiguo. Se puede medir toda la ilusión de Trotsky cuando creía que el Ejército rojo no tendría ya nada que ver con el Ejército de los países capitalistas. Y hemos podido observar que la burocracia en la U. R. S. S. tiene el mismo sitio, la misma función, el mismo peso y modifica el régimen general de la misma manera que la burocracia occidental. Por ello, los esquemas mentales de H. Lefebvre sobre la novedad radical de la revolución urbana, etc., me parecen provenir del romanticismo ideológico contradicho por la experiencia del último medio siglo. Desde el momento en que se comprende que en la sociedad global el paso al socialismo modifica radicalmente todas estas instituciones en cuanto que las hace cambiar de sentido, es preciso apartarse de la realidad para entrar en la construcción teórico-imaginaria, lo cual conduce a la revolución traicionada.

* * *

Se sabe que a partir de su ruptura con Stalin, pero acaso ya frente a Lenin, Trotsky [24] (¡después de todo el ejecutor de la acción contra los marinos de Cronstadt!) denunciará la traición de Stalin y sostendrá la tesis de la revolución permanente. Soñaba con la necesidad de una acción revolucionaria que no fuera solamente exterior, sino que fuera vivida por la masa, comprendida en profundidad por ella. Rechazaba los medios que podían acarrear el peligro de concentrar el poder en una organización y que podrían dividir a la clase obrera en nuevos oprimidos y nuevos opresores. Quería mantener la permanencia de una real autocrítica, pero también sabía, como pasa a menudo, lo imposible que es permanecer en ella. Reconocía que para una autocrítica radical, la revolución tiene necesidad de la violencia, pero a medida que la revolución ejerce la violencia deja de ser autocrítica. ¡La necesidad de la institucionalización es estrictamente coherente con la práctica de la violencia! Trotsky reconoció que el monolitismo del Partido era a

---

[24] Véase sobre todo *Su moral y la nuestra.*

la vez inevitable y mortal para la revolución. Trotsky comprendía que, en la medida misma en que la revolución se convierte en creación voluntaria de una mutación económica, hay una relación nueva entre el Partido y el proletariado, y que no se consigue *resolver* los problemas, sino que aparecen nuevas antinomias. Durante todo el período parece ser que Trotsky aceptará el Partido con su totalitarismo, sus maniobras, su invasión y finalmente su institucionalización. Será ciertamente consciente de que este voluntarismo falsea "el sentido de la historia", pero le parece que este sentido está, pese a todo, asegurado por la revolución. Lo que no veía es que a partir del momento en que comienza a constituirse un organismo de Estado, aunque se cualifique como nuevo o proletario, se produce inmediatamente todo lo que él rechaza. Comprendió perfectamente que es difícil hacer algo en el mundo político conservando la dialéctica su agilidad y su pureza; que cuando la revolución vence y se establece, rehusa muy pronto discutirse a sí misma. En otras palabras, la revolución actúa en *realidad* como un ejército que vence a sus enmigos y ocupa un territorio. Pero este territorio no va en seguida a ponerlo voluntariamente en funcionamiento, sino que primero va a organizarlo. La revolución no puede volverse contra sí misma; adquiere y no pone en causa lo que adquiere. No puede ser crítica contra sí misma. No lleva consigo un movimiento dialéctico: es lo que Trotsky no parece haber visto cuando acusaba a Stalin. Y, sin embargo, es lo que había vivido cuando ayudaba a reprimir todas las manifestaciones críticas contra su revolución. ¿Cómo habría querido evitar que se endureciese el mismo Estado cuando era uno de sus organizadores? Para creerlo era necesario también adherirse a la creencia marxista sobre la naturaleza de este poder. Es decir, engañarse sobre el Estado. Parece ser que Trotsky jamás salió de su error.

* * *

Se quiera o no, desde 1789 hay una especie de constante de las revoluciones: cada vez que se termina una revolución, el Estado

sale de ella crecido, mejor organizado, más eficaz y abarca más campos de intervención. Ello se ha producido regularmente, a pesar de que la revolución se desencadenara contra el Estado mismo y con vistas a reducirlo. Hay aquí una cuestión de hecho que es imposible eludir en nombre de teorías. 1789 lleva al establecimiento del Estado napoleónico; 1848, al crecimiento de este Estado (y no solamente Napoleón III: ya las instituciones de la República eran mucho más autoritarias que las de la Monarquía de julio). Las revoluciones alemanas posteriores a 1848 (entre 1848 y 1860) conducen a la instauración del Estado bismarkiano. La revolución de 1917 crea el verdadero Estado ruso (infinitamente más totalitario que el Estado zarista). La revolución húngara desemboca en la dictadura; la revolución de izquierda italiana de 1919-1920 trae a Mussolini. La revolución hitleriana crea un nuevo tipo de Estado más totalitario todavía. Y se puede proseguir para las revoluciones posteriores a 1944.

Insisto sobre el hecho de que lo importante en todo ello no es la dictadura. No es la detentación del poder por un hombre lo que cuenta: es la mutación institucional, es la creación en todos los casos de un Estado más racional, más total, más eficaz, mejor organizado, que engloba más esferas, para convertirse finalmente en el "Estado-Nación", de una parte; el "Estado-Organización", de otra, cualquiera que sea la forma constitucional que pueda tener y cualquiera que sea su ideología. Mussolini se inspiraba en Sorel y en Hegel. Hitler, en Nietzsche. Construyeron el Estado sobre la idea de que nada tiene sentido, de que la Historia es solamente el azar de las fuerzas. Y llegan a resultados parecidos a los obtenidos con ideologías liberales o socialistas, fundadas sobre el sentido de la historia y el valor. La mayor parte de las revoluciones que terminaron así fueron revoluciones hechas por la ciudad humana y por más libertad. Es así incluso con Hítler: hay que recordar sus innumerables discursos en que hacía suya la crítica de Marx contra la democracia y el liberalismo, según la cual la libertad republicana es una libertad formal, artificial, mientras que lo que él pretendía instituir era la libertad real. Pero, en este caso como en los demás,

sería la omnipotencia del Estado la que sancionaría esta pretensión. Como si la República sólo pudiese producir el Estado [25].

Algunos, Maurras y los marxistas curiosamente reaproximados, han pretendido explicar la relación de la revolución con el crecimiento del Estado mediante la idea de dictadura de transición. Por supuesto, de una manera teórica se puede ya objetar: ¿cómo se puede a la vez reforzar el poder del Estado instaurando una dictadura y preparar por esa misma vía su supresión? ¿Cómo, bajo forma de dictadura que suprime la acción de base, la expresión de la voluntad del pueblo, se puede preparar a este pueblo para la libertad de expresión e incluso de formación de su voluntad? Creer que la dictadura es la transición hacia la libertad es hacer un simple acto de fe absurdo, sin ninguna especie de razón válida intelectualmente ni ninguna referencia de hecho, ni ninguna base sociológica; es la ideología de propaganda en estado puro. En efecto, seguramente se pueda decir que en el límite, la dictadura será de transición: cada uno de los ejemplos conocidos muestra, efectivamente, un cese de la dictadura. Pero después de este paso, el Estado institución subsiste más fuerte, más concentrado, más organizado, más total que antes de la revolución. Por supuesto, en relación con la dictadura, parece menos excesivo, menos arbitrario. Se lanza un gran suspiro de alivio y se tiene la impresión de que la libertad vuelve; de hecho, hay siempre una ganancia del poder estatal, pero ahora normalizado, racionalizado. Más confortador, pero tanto más peligroso. Exactamente como en el curso de una tempestad las aguas suben muy alto, destruyen diques, etc., y cuando la tempestad cesa, no hay ya ruido y furor, pero las tierras inundadas como consecuencia de la ruptura de los diques continúan inundadas, incluso por mareas normales. Desde 1789, no se asiste a ningún retroceso del Estado en ningún país. Al contrario, cada crisis, cada revolución no es más que la ocasión de una progresión. Ahora bien, esto es un carácter nuevo de la revolución. Vimos en el capítulo primero que

---

[25] Análisis detallado de este hecho para el período 1914-1930 en Barthelemy, *La crise de la démocratie*, 1931.

las revoluciones anteriores, que, la verdad, fracasaban regularmente, se hacían contra el Estado, es decir, exactamente no sólo contra el tirano que se intentaba eliminar, sino también contra todo crecimiento institucional del organismo. Las revoluciones fracasaban. Pero al menos no tenían como resultado el traer consigo un mayor desarrollo estatal. Había crisis, conflicto entre el poder y los revolucionarios: vencidos éstos se volvía a una situación cercana a la del pasado. Las revoluciones contra la Historia eran las revoluciones contra el Estado, y no producían la inversa. La revolución burguesa, aparentemente hecha contra el Estado, es en realidad productora de una mejor utilización o de una más profunda estructuración de este aparato. Está en la línea del pensamiento, de la voluntad burguesa. Son revoluciones hechas en nombre de la libertad. Pero una vez proclamada, ésta será integrada en el poder. La institución formula finalmente la libertad, la garantiza y la reparte. La libertad no es ya el salvaje canto de cólera y de autonomía que el hombre encuentra espontáneamente: es un dato cuidadosamente dispuesto, adornado, contado, distribuido y finalmente asegurado por el Estado. A cada sobresalto de la libertad del hombre, el Estado se afirma prometiendo asegurar esa libertad que asimila. Y se trata de esa revolución que Marx afirma, demuestra que está en el sentido de la Historia y que, de hecho, lo estará. Pero en su realidad más profunda, esta regularidad de contradicción entre la intención y la realización obliga a decir que *la revolución es finalmente la crisis de crecimiento del Estado*. Tal organismo, tal conjunto institucional (con lo que engloba de humano, evidentemente) crece hasta el punto que se hace progresivamente imposible continuar conservando las mismas estructuras, el mismo hábito. Los que se rebelan, lo hacen ciertamente contra él, pero de ningún modo porque sea demasiado molesto, demasiado embarazoso, sino porque es solamente opresivo y escandaloso, por falta de racionalidad, de rigor y de plenitud. El hombre sufre por la incoherencia de un organismo que le molesta, porque es a la vez demasiado poderoso e incómodo. Hace una revolución, porque este Estado es demasiado poderoso, pero el resultado es hacerlo más racional, más



cómodo, más útil, más utilizable: entonces el hombre ya no sufre. Acepta, y mucho, esta autoridad ahora que se ha hecho más racional y que las arrugas, los traspiés arbitrarios de las funciones han desaparecido por el momento. Entonces, el Estado puede reanudar su marcha hacia adelante en la conquista de la sociedad, del hombre. Hasta otra crisis producida por nuevas incomodidades o impotencias (por ejemplo, la impotencia para solucionar una crisis económica y para asegurar la felicidad de los ciudadanos).

Existe además otro factor de concordancia entre la revolución y el Estado, a saber, la guerra. En el crecimiento de los poderes del Estado hay que tener en cuenta la relación que se ha establecido desde hace dos siglos entre guerra y revolución. Antes del siglo XVIII no había relación alguna. Un poder político vencido no era discutido por la revolución, un poder revolucionario no desencadenaba la guerra. En nuestros días, no es así: el furor de la guerra es el estadio preparatorio de la revolución, o bien su consecuencia, especie de guerra civil extendida a las demás naciones. Son muchas las razones de este fenómeno, pero la principal de ellas es la preeminencia del Estado; hoy, el fin de toda guerra es inducir una revolución contra un poder político dado. Una revolución provoca instantáneamente la guerra de los Estados vecinos que se sienten amenazados: es que el sentido de la Historia se vuelve a ligar con el crecimiento del Estado, al no poder éste aceptar el desaparecer.

Pero si la revolución es eso (que nos obliga a reconocer la constancia de los efectos de las revoluciones desde hace casi dos siglos), entonces debemos preguntarnos si en definitiva no estamos en presencia de la principal orientación de nuestra sociedad occidental moderna. Lo cual significaría que Marx se ha equivocado sobre la naturaleza del Estado y sobre el sentido de la Historia. Ciertamente, Marx cometió un primer error al asimilar el Estado moderno al poder político de todos los tiempos. Procedió en esto, como para las clases sociales, a una generalización histórica sin fundamento. Comprendió perfectamente el carácter específico del

mundo moderno en relación con la estructura económica, capitalista; pero se equivocó en relación con el Estado. Consideró superficialmente que el poder, al tener siempre la misma función, corresponde siempre a la misma realidad. En este punto, lo mismo que con las clases, analizó la función y el sentido antes de observar los hechos. Partiendo de las conocidas premisas de la dialéctica de la Historia hizo del Estado un instrumento de la lucha de clases, una comparsa de la Historia. Y así podía escribir tranquilamente: "La abolición del Estado sólo tiene sentido en los comunistas como un resultado necesario de la supresión de las clases cuya desaparación trae consigo automáticamente la desaparición de la necesidad de un poder organizado de una clase para la opresión de la otra." Ahora bien, por una parte, reducir el Estado a esta función es condenarse a no comprender nada de la realidad sociológica del Estado; por otra parte, hemos visto que no hay ninguna razón válida para creer que en los países en marcha hacia el comunismo el Estado desaparecerá jamás, sino todo lo contrario. El claro error de Marx es haber creído que se trata de un organismo subordinado o subsidiario, cuya verdad profunda mantiene a los que habitan esta concha, utilizan estos agentes. Un análisis muy rápido permite a la vez ver que estos habitantes del Estado son burgueses en grados diversos, y que con frecuencia el Estado sirve para reprimir los motines populares con el fin de mantener el orden. La conclusión es sencilla, demasiado sencilla. Falta dar a este organismo su especificidad; Marx inscribe al Estado en el interior de la lucha de clases, como protagonista, pero ésta no puede dar cuenta de la singularidad del poder estatal moderno, de su diferencia cualitativa en relación con los poderes políticos tradicionales, ni de su relativa autonomía. El Estado se ha vengado imponiéndose a todos los revolucionarios marxistas con un rigor mayor. Era preciso darse cuenta de que en el sistema social global el Estado de ningún modo está subordinado, sino sobreordenado; en relación con el orden económico y social es un superorden, un organizador activo y no una máquina mejor o peor dispuesta, pero que solamente depende de este orden social.

Seguramente, Marx *sólo* ha tenido esta visión del Estado [20]. Pero seguramente también ha cambiado considerablemente de opinión según las circunstancias. Así, en 1871, con la Comuna, ve claramente la importancia del Estado y de una revolución contra el Estado: "Fue la revolución contra el Estado mismo, este aborto sobrenatural de la sociedad, fue la recuperación por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social. No fue una revolución hecha para transferir este poder de una fracción de clase dominante a otra, sino una revolución para romper este horrible aparato de la lucha de clases... La Comuna es la recuperación del poder del Estado por la sociedad..." Pero muy pronto, en retrocesos sucesivos, admite la centralización (en su versión final de *la Guerra Civil*), reafirma la necesidad del Estado para la organización, para ser propietario de los medios de producción y, finalmente, en 1891, reduce la Comuna a un accidente. Vuelve claramente a la idea central de que el Estado es simple superestructura y no tiene que ser el objeto primero de la revolución.

Ciertamente había dicho, con razón, que, por un lado, el Estado no es una superestructura fácil de destruir, que cumple una función decisiva en la organización de la sociedad, sin la cual la economía no podría llegar a su maduración, y, por otro, que la revolución tiene que ser política, hacerse contra el Estado, puesto que éste es el gran escudo del mundo burgués: no se puede llegar al hecho económico y actuar sobre él sino a través de la destrucción del Estado. Pero pese a este lugar atribuido por Marx, no deja de ser verdad que el poder político ni es decisivo, ni está superordenado. La experiencia (y no ya una filosofía global como la de Hegel) nos conduce hoy a considerar que el Estado es el factor principal de las sociedades modernas. Allí donde se han producido movimientos antiestatales éstos han contribuido a aumentar sus poderes. Donde no había Estado, el primer acto de las revoluciones o de los pueblos subdesarrollados consiste en formarlo. Así en todos los países liberados de Africa. Finalmente, ¿cuál fue la gran baza decisiva de

[20] Cfr. los estudios muy profundos de ROUGERIE, "Karl Marx, l'État et la Commune", *Preuves*, 1968.

Mao? Por todas partes por donde pasaba desaparecían los grandes feudales, los señores de la guerra, en beneficio de una organización racional, de una administración, de un sistema equitativamente objetivo, que conducía finalmente a un Estado *de tipo occidental* pese a todas las especificidades del régimen. Allí donde los comunistas habrían podido instaurar formas políticas de un tipo nuevo establecieron un sistema estatal. La economía no lleva el mismo camino o difícilmente. Sólo por intermedio de decisiones que provienen de organismos centralizados las modificaciones económicas se inscriben en la realidad, se inicia el crecimiento económico. La función del Estado es principal, no secundaria. Iniciador de todo, y no simple instrumento de la lucha de clases, expresión de una realidad social más profunda, sólo ahora se percatan de que la lucha de clases se sitúa en relación con el Estado. El problema no está en la relación de dos clases dentro de la sociedad global, sino en la relación de la sociedad con el Estado. Y solamente en esta relación toma la lucha de clases su origen y su relativo valor. Del mismo modo se comienza a comprender, desde el punto de vista sociológico, la función del Estado en la misma aparición de las clases. La lucha de clases no explica el Estado: en definitiva, está ordenada a él. No es motor de la Historia. Lo que está en juego es la posesión del poder, pero el verdadero problema es el de la estructura nueva de este poder, de la invasión de la sociedad por el Estado. Ahora bien, ello no es un fenómeno permanente en la Historia: no toda la historia humana se explica así. Estamos en presencia de un hecho específico de nuestra sociedad desde hace poco más de dos siglos. Creo, además, que es un error pretender encontrar un motivo constante, siempre semejante, explicativo de todas las civilizaciones y de la Historia en sí. Por supuesto, cuando insistimos sobre este crecimiento del Estado, su superordenación en relación con el resto, su carácter decisivo, ello no significa de ninguna manera que se trate solamente del Estado autoritario o dictatorial. Lo que importa no es su forma constitucional. No es tampoco la modalidad de ejercicio de sus poderes. El Estado en el que pensamos puede utilizar su fuerza de manera autoritaria o liberal: ello constituye una

gran diferencia para los individuos que prefieren por supuesto no ser arrestados y juzgados arbitrariamente, no ser deportados, y gozar de una apariencia de libertad. Pero en cuanto a la relación entre el cuerpo social y el poder, la diferencia es mínima.

El Estado puede continuar siendo exactamente el mismo, concediendo garantías, decidiendo sobre los derechos humanos, otorgando libertades, fijándose a sí mismo una regla de juego (civil, criminal, electoral, etc.). Puede decidir la desconcentración de los poderes, e incluso en el límite una descentralización. Pero en la medida en que sea él quien lo hace, continúa siendo el mismo, pues es siempre libre de cambiar la modalidad y la constitución. He demostrado en otro sitio lo débil e inoperante que es, frente a esta estructura, la opinión pública, la participación de los ciudadanos, la acción de los hombres políticos [27]. El Estado puede perfectamente humanizarse, es decir, tomar el aspecto de un sistema de relaciones humanas. Se puede incluso analizarlo como colección de individuos, así como se puede reducir a esto esa parte del Estado que es la burocracia [28]. Esto no cambia nada: sólo es un punto de vista. Las relaciones humanas que se analizan solamente son tales porque están comprendidas en la estructura burocrática. El análisis de Weber continúa siendo enteramente válido: sólo sobre esta base adquieren sentido los estudios sobre determinadas administraciones, ¡y no a la inversa! Tres son las realidades que deseo considerar al hablar así del Estado: Ante todo, el hecho de que el Estado toma a su cargo poco a poco todas las actividades de la sociedad (no es el problema del Estado providencia, sino más bien la omnipresencia), porque ningún otro es ya capaz de hacerlo en un mundo tan complejo, ante la rapidez de la evolución, con la necesidad de la movilización de todas las fuerzas de un grupo social. En segundo lugar, el hecho de que el Estado es cada vez más abstracto, de que es la estructura de la sociedad: se organiza y vive independientemente de sus componentes humanos, toma una capacidad de autocrecimiento y una especificidad de organización por motivos internos. Finalmente, los

[27] ELLUL, J.: *L'illusion politique*, 1964.
[28] En particular las obras de Crozier.

hombres en todas las sociedades, incluso cuando protestan de la ingerencia del poder, declaran que lo odian y reclaman la libertad, ponen su esperanza y su fe en el Estado: todo lo esperan del Estado. Tan pronto como aparece una dificultad esperan su decisión; tan pronto como se manifiesta un disturbio ¡se lamentan de la incapacidad del Estado! No será fácil olvidar el ridículo discurso del señor Mitterand al comienzo de los motines del Barrio Latino, cuando increpaba a Pompidou con el leitmotiv: "¿Qué habéis hecho del Estado?". El desconcierto del hombre moderno cuando el Estado no lo asegura todo, manifiesta el enraizamiento profundo de esta estructura. Tales son los tres hechos que caracterizan al Estado moderno y que permiten asegurar que su crecimiento no debe replantearse, que ya no es un fenómeno accidental.

Ahora bien, si el Estado es ahora el devenir de la revolución, seguramente no es en virtud de la filosofía de Hegel (y si constato el hecho no es porque sea hegeliano: el hecho histórico es el que es así concretamente), sino que es en la medida misma en que todo el movimiento ideológico se relaciona con el Estado. El movimiento ideológico, que es forzosamente fuente de pensamiento revolucionario, no tiene ya otro objetivo pensable que el crecimiento del Estado. Esto puede decirse también de aquellos que ponen en cuestión la sociedad industrial: así, Galbraith, para quien es el Estado el que debe defender a la sociedad contra los peligros de nuestra sociedad de consumo, "a través del Estado la sociedad debe afirmar la superioridad de las metas estéticas sobre las metas económicas, y en particular ¡la prioridad del paisaje urbano o natural sobre el costo! El Estado debe preservar la libertad de elección individual...", etc. Pero al mismo tiempo también puede aplicarse a los que ponen la actividad política, la conquista del poder, por encima de todo... Sabemos que éste es el pensamiento unánime de la Izquierda. En este acuerdo general, ¿qué otro horizonte podría haber para la revolución?

He oído con frecuencia decir que "el temor hacia el Estado corresponde a la Historia reciente enfocada hacia el futuro: se trasladan a este futuro los daños experimentados en el pasado, y si

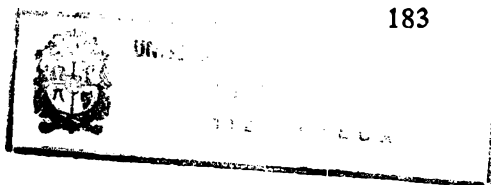
se quiere comprender al Estado del mañana hay que aceptar el hecho fundamental de un desarrollo de las actividades públicas que no estén forzosamente aseguradas por el Estado". Tendré que volver sobre esta orientación: digamos solamente que la prolongación hacia el futuro supone en efecto una cierta continuidad de la Historia, que hasta el presente no hay ni sombra de un indicio de regresión de esta estructura, que el Estado del mañana no se presenta, en la evolución histórica, como muy diferente del de hoy, si no es al nivel de los sueños y de las esperanzas. En efecto, este Estado impone su ley y su orden a los que lo utilizan. Y aquí reside el error decisivo de los marxistas, de todos los que han pretendido tomar al aparato del Estado para hacer de él otra cosa (comprendido Hitler, que, repitámoslo una vez más, hizo gran parte de su revolución contra la burocracia, el carácter inhumano del sistema, etc.). Los que toman en sus manos el aparato se ven obligados progresivamente a aceptar su ley: el que sube a un coche debe aceptar la ley de su motor si quiere utilizarlo. Por supuesto, se puede hacer el sistema inutilizable, romperlo, pero esta visión, muy alegre si el Estado fuera una superestructura más o menos inútil, se convierte pronto en una pesadilla cuando uno se encuentra efectivamente en presencia de un organismo hasta tal punto implicado en todo el cuerpo social, con ramificaciones en los más pequeños sectores, desarrollado como un cáncer generalizado, que no se puede ya arrancarlo sin aniquilar este cuerpo social por entero. Seguramente es posible desear *esa* anarquía, pero no hay que engañarse: no es ya la anarquía de Proudhon o de Bakunin, es el puro nihilismo que sucede al sistema. Esta capital importancia del Estado comienza ahora a revelarse también en América del Sur, y cada revolución la acrecienta. Cuba es un buen ejemplo de ello. Allí, como en todas partes por lo demás, cuando los revolucionarios tomaron el poder, les fue necesario adaptarse al Estado. Tuvieron que adoptar la organización, la racionalización, la gestión colectiva (¡asegurada por el poder, por supuesto!). "La revolución se convierte en discursos, paradas, desfiles, comités, partidos, intrigas, pero también en planes, administración, burocracia", declara el Che.

Una vez más, gracias al pensamiento de B. de Jouvenel, nos aproximamos a lo real [29]. Y podemos seguirle para resumir todo lo que acabamos de decir. Fue uno de los primeros en comprender que el crecimiento ininterrumpido del poder no es un accidente, sino el sentido concreto (y no hipotético o deseado) de la Historia, y que, bajo los impulsos de los hombres, está el empuje irresistible del Estado: "Se acoge el grito de libertad que resuena al comienzo de toda revolución; no se comprende que no hay ninguna que conduzca al entorpecimiento del poder." "Antes era la autoridad de Carlos I, de Luis XVI, de Nicolás II. Después, la de Cromwell, de Napoleón, de Stalin: tales son los amos a los que se ven sometidos los pueblos que se han elevado contra la tiranía..." "Los Cromwell, los Stalin, no son consecuencias fortuitas, accidentes sobrevenidos durante la tempestad social, sino el término fatal al que todo el trastorno se encaminaba de manera necesaria: el ciclo se ha abierto por la caída de un poder insuficiente para cerrarse por la afirmación de un poder absoluto. Las revoluciones son la liquidación de un poder débil y la erección de un poder fuerte... Las revoluciones retumban con denuncias contra los tiranos. Sin embargo, no los encuentran al comienzo, pero sí al final... El poder no sólo se revigoriza en su centro, sino que el movimiento que imprime a la nación no choca ya con los obstáculos de las autoridades sociales que la tormenta ha barrido. La revolución establece una tiranía tanto más completa cuanto más profunda ha sido la liquidación aristocrática..." Y Jouvenel concluye así esta admirable página: "No para el hombre, sino para el poder, se hacen en último análisis las revoluciones."

Así, los hechos nos obligan a concluir en un error total de Marx sobre el Estado y, por consiguiente, sobre el sentido de la Historia. Esta no tiene por sentido el conflicto entre los explotadores y los explotados que desemboca en una sociedad socialista, sino la relación entre la sociedad global y el Estado con un reforzamiento constante de éste último y la aparición de una nueva entidad

---

[20] DE JOUVENEL, B.: *Du Pouvoir.*



que se ha bautizado "Estado-Nación". Ahora bien, la gravedad de este error reside en el valor y el resultado efectivo de la revolución. Marx demostró que la revolución debía estar en el sentido de la Historia. Hizo penetrar esta idea en los medios socialistas y proletarios. Después se educó a los movimientos revolucionarios a calcular el sentido de la Historia para inscribirse en él. Ahora bien, al querer hacer la Historia en el sentido supuesto por Marx, se la ha hecho, en definitiva, en su sentido real. Al recusar la "revolución contra la Historia" se ha puesto la revolución al servicio del desarrollo del sentido efectivo de esta Historia. Pero, ¿cómo ha podido producirse semejante malentendido? A primera vista se debería pensar que si Marx se ha equivocado al asignar a la Historia un sentido calculado en función de la lucha de clases, los que han querido hacer la revolución sobre esta base tenían que fracasar y el marxismo tenía que degradarse por una serie de fracasos. Ahora bien, las revoluciones calculadas según las indicaciones de Marx con frecuencia han triunfado. Pero ello se debe a dos hechos que Marx no previó. Por un lado, a la importancia táctica que daba a la toma de posesión del poder político. Pero en lugar de ser táctica, ésta era la operación fundamental. Simple cambio de grado. Si Marx hubiese mantenido su afirmación primera de la destrucción total e inmediata del Estado por la revolución, ninguna revolución marxista habría triunfado, ¡precisamente por ir contra el sentido de la Historia! Por otro lado, a la relación existente entre el poder y la lucha de clases. Cuando Marx insiste sobre esta última y la coloca en el centro, no descuida ni desprecia su importancia respecto al poder: al acentuar el conflicto acentuaba involuntariamente la importancia del Estado. Y dar a la Historia *este* sentido era darle por recíproca *su* verdadero sentido. La agravación de la lucha de clases sólo podía desembocar en la gravedad del Estado. Eso es lo que ha pasado. Pero la revolución no podía ser ya el momento de crisis de esa lucha, sino la crisis de crecimiento del Estado. Ahora bien, en el instante histórico, ambas podían coincidir, es decir, que en el momento decisivo de la lucha de clases se juega la existencia de la sociedad global, que únicamente puede ser restituida en su

equilibrio por una nueva mutación del Estado. Pero recíprocamente, el crecimiento progresivo de éste se traduce forzosamente en el cuerpo social en una acentuación de la lucha de clases, hasta el momento en que el organismo estatal, al poder crecer más, es conducido a una mutación que producirá una nueva clasificación de la sociedad por desaparición de los antiguos estratos y creación de nuevas clases. Pero a partir del error de interpretación de Marx sobre el sentido de la Historia, la revolución hecha en función de su doctrina sólo podía ser ya una revolución traicionada: no había ninguna otra salida, ninguna otra posibilidad. La traición no viene de las transgresiones de estos o de aquellos marxistas, sino del error de partida y de la inscripción de la revolución en el sentido de la Historia. Kautsky sintetizó perfectamente el problema antes de que se pudiese hablar de "revolución traicionada", escribiendo en el prólogo a *Terrorismo y Comunismo*: "La razón del éxito de Lenin es el fracaso del socialismo marxista." Pero no vio que este fracaso residía en la realidad misma del Estado.

CAPITULO CUARTO

La revolución trivializada

Y así, cuanto más crecía la conciencia del devenir de la revolución, al mismo tiempo inaceptable y querida, tanto más resultaba esta revolución comprendida, clasificada, analizada, con su lugar preciso en el gran juego de la historia: intolerable opresión, había que evadirse en el sueño y en el vocabulario, saltar a espacios nuevos a conquistar para huir de lo real demasiado conocido, y entonces vino la trivialización.

La revolución ha sido siempre un acontecimiento trágico; el revolucionario, un personaje maldito. Se temblaba al evocar la eventualidad de semejante sacudida, la rebeldía hacía palpitar de esperanza a los más desesperados y de terror a todos los demás. No necesariamente a los privilegiados. El pueblo jamás ha sido partidario de la revolución, a sangre fría y permanentemente. La revolución estaba situada en el mismo plano que la guerra, entre las catástrofes y los desastres; sólo dejaba tras sí ruinas y sangre. Era incluso peor que la guerra, pues era guerra civil, y ya no se trataba de matar al extranjero, sino al vecino, a veces al hermano. El cuerpo social, desgarrado; los que antes eran amigos, helos ahí divididos, enemigos, irreconciliables. Las heridas de la revolución eran más dolorosas y duraderas que las de la guerra. No es ya cuestión de poseedor, de dirigente, de explotador; era la experiencia del pueblo bajo, su larga y dura experiencia inscrita en su memoria histórica. Y si a veces era muy necesario rebelarse, jamás se hacía con íntima alegría. ¿Cuántos, entre los más exaltados, rechazaron el epíteto de revolucionarios? Y aquellos que, conscientes, reclamaban, por el contrario, este título, lo tomaban con toda gravedad, entraban en revolución como en religión. Le dedicaban la vida, en

ella se jugaban la muerte. Pero he aquí que hoy todo ha cambiado, la revolución se ha convertido en lo más doméstico y más trivial de nuestra sociedad. Quien no es revolucionario no merece que se le preste atención. Lo menos que se puede exigir de un artista, de un patrón, de un profesor, de un político, de un literato, de un técnico, es que sea revolucionario. Basta que se proponga reformas para ser enseguida vilipendiado, ridiculizado, abucheado. El reformismo es el colmo del ridículo, por no decir del oprobio. Ser revolucionario no es ya completamente trágico, es el punto de partida de toda acción. Es verdad que la revolución hoy no exige ya gran cosa. Es muy raro arriesgar con ella la vida. Debray va a hacer la revolución a Bolivia, pero cuando corre el riesgo de ser muerto, todo el mundo grita al escándalo. Y la "revolución" del Barrio Latino, en mayo de 1968, se encendía inteligentemente todas las noches para apagarse al alba. Por el día se dormía y los fines de semana se iba de vacaciones. La revolución es el pan de cada día de la sociedad de la abundancia y del consumo. Es el mínimo exigible a cada ciudadano para que participe en el cuerpo social. Quien no es revolucionario en nuestra actual sociedad francesa (¡incluso creo poder decir en la mayor parte del mundo!) es un débil de espíritu, un retrógrado, un egoísta, un explotador...; es condenable tanto en el plano moral como en el intelectual; es a la vez malo e imbécil. Esto no se formula claramente, pero se transparenta en los comportamientos y en las situaciones. La revolución, perfectamente domesticada, se ha convertido en el centro de interés de las conversaciones mundanas. Accidentalmente podía serlo en otro tiempo, pero como objeto de terror y de odio. Al revolucionario se intentaba siempre tratarlo como al hombre de la admirable *Cena de Cabezas*, de Prevert. Hemos cambiado todo eso: ahora, la revolución forma parte de estas pequeñas naderías a la moda de que se habla. Todo el mundo, dentro de la buena burguesía, es revolucionario; la flor y nata está constituida por la *intelligentsia* parisina. Basta analizar rápidamente los primeros reclutamientos de los grupos prochinos en Francia para encontrar únicamente grandes burgueses, hijos de grandes burgueses, universitarios superiores, hasta directivos... que

se reúnen en castillos para "charlar" sobre la revolución cultural, y se vuelven a agrupar en la Costa Azul. Sería curioso investigar si las oposiciones entre los grupos prochinos no están ligadas con oposiciones intraburguesas. Pero del mismo modo que estos prochinos forman los últimos salones en que se charla, del mismo modo la revolución se instala cada día en los titulares de nuestros diarios. Y ello no desde 1968. El "lugar obvio" que se da a la revolución no se concede, en efecto, sólo a los hechos revolucionarios de actualidad, lo cual sería normal. Es evidente que cuando la revolución estalla en un punto, cualquier diario de información debe transmitir las noticias. Ello en nada es significativo. Sí lo es, por el contrario, el hecho de conceder el primer lugar a un encuentro entre representantes de grupo, a declaraciones de líderes, a los reportajes sobre los partidos, a las conferencias de La Habana y de otros sitios que reagrupan a los delegados de movimientos, a la publicación de revistas nuevas..., grupos, líderes, partidos, movimientos, revistas, todos igualmente revolucionarios. La revolución latente, preparada, institucionalizada, organizada, reflexionada, hablada, explicada, se ha convertido en el pan de cada día de nuestra información desde hace más de diez años. Hay una intoxicación colectiva, sin voluntad deliberada alguna, como consecuencia de la simple difusión de esta enorme masa de informaciones sobre la "revolución" y los revolucionarios. Somos conducidos (no a nivel intelectual, sino a nivel de reflejos) a sentirnos vivir en un mundo revolucionario. Cada vez nos convencemos más de que todo a nuestro alrededor está ganado por la revolución, de que ésta es la realidad constante en que vivimos, que se encuentra en todas partes y produce todo. ¿Querrá decir esto que nos vemos arrastrados por una gran ola revolucionaria? Todo lo contrario; es decir, que hemos llevado la revolución al nivel de la información de cada día. Están los deportes de invierno, el último modelo de automóvil, la última entrevista del presidente, la minifalda, el premio Goncourt y la revolución. Una cosa no tiene más importancia que otra. Convertida en presencia constante a causa de la información, se hace habitual. Costumbre sin gran consecuencia que nos lleva solamente a acoger

la revolución como un huésped conocido, por supuesto de gran calidad intelectual y de muy buena educación. ¿Se me dirá que estos burgueses corren el riesgo de tener sorpresas y encontrar un cóctel molotov en su salón? No estoy tan seguro de ello. Este cóctel forma también parte de sus diversiones. No son tan bestias que no sepan a dónde puede llevar esto, pero saben también que es el único medio de domesticarlo. El exceso de costumbre desgasta las piedras más duras. Se sabe que la más extrema dictadura acaba por ablandarse a través de la costumbre, y la revolución también; la habilidad de nuestro tiempo consiste en tomar esta costumbre antes. Uno se vacuna y se mitridatiza a fuerza de hablar de ella, entra en el universo ficticio, el universo de las imágenes, creado por la información, y acaba por convertirse ella misma en ficción. La sociedad llamada de consumo ha asimilado perfectamente la revolución: es un objeto que se consume como cualquier otro. "Como idea, la revolución... será eternamente consumible como cualquier otra idea y por la misma razón...; la revolución se significa entonces en una terminología combinatoria, en un léxico de términos inmediatos, en el que se da como ya realizada, en el que "se consume"... La revolución es consumida en la idea de la revolución significa que la revolución se realiza en ella (formalmente) y en ella termina..." [1].

Por supuesto, este proceso no es querido, calculado, deliberado, no es una sabia maniobra de las clases dirigentes, sino una reacción del poder asimilador de la burguesía [2], que encuentra espontáneamente, cuando se ve incitada por un acontecimiento o un partido, el medio de convertirlo en beneficio propio. Los jóvenes burgueses que se adhieren a un movimiento revolucionario deben saber (como los de 1792, 1830, 1848, etc.) que, lejos de convertirse en revolucionarios cualesquiera que sean sus provocaciones de lenguaje, de vestimenta, de comportamiento, son los furrieles de la burguesía que preparan en sus excesos mismos el punto de instalación del bur-

[1] BAUDRILLARD: *Le système des objects*, 1968.
[2] ELLUL, J.: *Métamorphose du burgeois.*

gués en lo que le es más contrario. No han roto con su "clase", sino que son sus inconscientes delegados.

Pero esta trivialización, esta cotidianeidad no son solamente productos de la capacidad de asimilación burguesa: han sido favorecidas, casi diría hechas inevitables, por el hecho mismo de la inscripción de la revolución en el sentido de la historia. En efecto, desde el momento en que la revolución deja de ser el grito de rabia irracional, intemporal aunque histórico, incalculable, del hombre sobrepasado por el destino, desde el momento en que se convierte en momento previsto de un proceso, etapa calculable y calculada, evaluación de relaciones de fuerza, relación con un sistema, lectura de acontecimientos comprensibles, no puede producirse otra cosa que la trivialización del fenómeno. La inserción por Marx de la revolución, acontecimiento comprendido, en el interior de una historia analizada, debía forzosamente conducir al punto en que estamos, a una revolución domesticada. A otro nivel y por otros motivos, es el mismo proceso que el paso de la huelga salvaje a la huelga tediosa y sin fervor de la burocracia sindical. El responsable es Marx, y no sus traductores: lo implicaba su misma empresa, aunque ésta no estaba segura de triunfar: obtuvo sus resultados (en ambos sentidos) por la transformación de la sociedad. De la sociedad industrializada a la sociedad tecnificada: ello hacía *posible* la revolución según el esquema de Marx, y, *al mismo tiempo,* producía su trivialización.

1. SOBRE EL VOCABULARIO

Asistimos a un uso ultrajante del término revolución. Todo y cualquier cosa se califica hoy así. Un primer abuso consistió en utilizar este término para designar la transformación de la industria en el siglo XVIII. No volveremos sobre ello, pero este uso atestiguaba la extensión del sentido de la palabra revolución, al mismo tiempo que su degradación. También hay que reconocer que este uso abusivo estaba ampliamente preparado. Cuando el muy con-

servador Fustel de Coulanges escribe: "Llamo revolución no a esos acontecimientos ruidosos, violentos, que a menudo no producen nada, sino a un cambio real, eficaz, duradero", nos ponía sobre el camino. La revolución se medía no por el acontecimiento, sino por los resultados duraderos: toda transformación profunda del cuerpo social se convertía en revolución. Esta frase está tomada de las *Lecciones a la Emperatriz,* y Fustel indicaba ya que los ruidosos acontecimientos de 1848 y los que vendrían en 1871 *no eran* una revolución. Por el contrario, la industrialización y las vías férreas, promovidas por el Emperador, sí eran verdadera revolución. Esto le cuadraba perfectamente al Emperador, que siempre había pensado ser un revolucionario. Sabemos qué hay de todo ello. Del mismo modo, hay que dejar bien claro que el cambio industrial, por profundo que sea, no es en absoluto una revolución. Tenía plena razón Dandieu, ya en 1931, al protestar contra este uso: "Puede ser que en apariencia (la industria) lleve a cabo modificaciones importantes en las costumbres, pero estas modificaciones no proceden de un principio espiritual nuevo, sino del perfeccionamiento particularmente rápido de ciertos métodos o de un cierto instrumental técnico; en realidad, no se trata de una revolución, sino de una evolución ininterrumpida que, desde la carretilla o desde el molino de viento hasta los automóviles o el transporte eléctrico de energía, prosigue según una cadencia, antes bastante lenta, hoy acelerada, pero siempre continua..., sus aplicaciones (de la invención científica) no son revolucionarias, ya se trate de un Super Ile-de-France, de la TV o del Dnirprostroï. Espíritu, totalidad, revolución, sólo tienen un modo que, por lo demás, les une: el de la violencia explosiva y creadora...". En esto consiste la trivialización: se considera, por una parte, la velocidad del cambio; por otra, su eficacia según la mejor mentalidad técnica actual. Si se comprueba gran velocidad y eficiencia, entonces se habla de revolución mediante un horrendo abuso de palabras que permite volatilizar la realidad profunda del acto revolucionario.

Para medir el abuso de palabras hay que comprender en profundidad que la técnica produce una sociedad esencialmente con-

servadora (¡aunque por supuesto evolucione muy deprisa!), integradora, totalizante, al mismo tiempo que lleva consigo enormes cambios: pero son los cambios de una identidad, de una relación consigo mismo siempre idéntica. La técnica es antirrevolucionaria, pero por los "progresos" efectuados da la impresión de que *todo* cambia, mientras que sólo se modifican las formas y los medios. Aniquila la pulsión revolucionaria acrecentando todos los conformismos con su propia estructura integrada. Lleva consigo una "implosión" fundamental, dando la sensación de una explosión liberadora, puramente superficial. Por lo demás, los resultados no se han hecho esperar y también ahora Dandieu nos hace notar con extraordinaria perspicacia: "A fuerza de olvidar que la revolución es esencialmente espiritual y creadora, el que cree convertirse al leninismo sólo admira el gigantismo de las fábricas stalinianas, producto de la activación desmesurada del proceso industrialista". Este juicio podría aplicarse globalmente a toda la generación que ha seguido a la victoria de 1945, en que hemos visto a centenares de miles de hombres hacerse comunistas y revolucionarios por la sola y única razón de que Rusia había ganado la guerra. Si comprendemos que "entre evolución y revolución hay un umbral, es decir, un vacío, una ruptura, un cambio total" y que "toda revolución constituye un conjunto del que no se puede aislar ningún elemento sin perder inmediatamente... su carácter revolucionario" [3], entonces vemos hasta qué punto la fórmula corriente de la revolución industrial significa que no sabemos ya de qué se trata cuando hablamos de revolución. Pero este primer ejemplo introduce a muchos otros.

* * *

Seguramente, hoy, el arte se ha hecho revolucionario. Cuando los surrealistas vincularon, en cierto sentido, arte y revolución, tenían un gran proyecto. Su enfoque de la revolución no era inexacto. Habían comprendido la necesidad de volver a poner en discusión

---

[3] ARON y DANDIEU: *La Révolution nécessaire*, pág. 168 y sigs.

profunda la sociedad que entonces se constituía, y pensaban atacarla en sus modos de expresión. Pero hay que ver también que su comprensión del fenómeno, en el límite, conducía a la no creación de obras de arte y al silencio. Diría incluso que en la medida en que desembocaban en esta imposibilidad, su pensamiento revolucionario era serio. Hoy hemos abandonado totalmente esta ascesis. Gargarizamos continuamente sobre música, pintura, poesía "revolucionarias". ¿Quién, pues, entre nuestros pequeños artistas no se atreverá a postular este título? La revolución, ya lo dije, se ha convertido en valor, filosófico por supuesto, y que además es valor seguro de especulación financiera.

Este arte es proclamado revolucionario por el crítico de arte, el filósofo, el intelectual disertante y conocemos muy bien este predicado revolucionario atribuido a cualquier cosa gracias a un delirio verbal de nuestros estéticos modernos. "El *collage* es el gran estilo del siglo, el más fuerte que sostiene la rebeldía de las imágenes para anclar la imagen desmantelada de la rebeldía permanente". ¡Que se digan estas cosas! Habría que hacer una antología con ellas. A través de esta culminación de la explicitación pseudo-inteligente, llegamos al fondo del abortamiento revolucionario. El menor cuadro se interpreta como "contestación", una obra de teatro es un acto revolucionario, una película una provocación... Por lo demás todo ello tiene un gran éxito, encuentra un buen público, relaciona galantemente, ofrece salidas, futuro, gloria, concedidos por esta sociedad, y no desde luego por el ideal que vendrá, que todavía no tiene ni gloria ni dinero que dar. El arte llamado revolucionario es probablemente el colmo de la trivialización. ¡Qué valor no necesita un analista de la música contemporánea para declarar que se trata de una evolución y no de una revolución! Mostrar que hay una especie de encadenamiento explicable en la historia musical del último medio siglo, que no hay ruptura alguna absoluta con la tradición, que la música evoluciona en relación con fenómenos sociológicos (como la toma de conciencia nacional) muy poco revolucionarios, que la corriente de los intercambios internacionales ha provocado ciertas aceleraciones, pero de ningún modo mutacio-

nes trascendentales..., todo ello da aspecto de reaccionario [4] y se encuentra violentamente rechazado por los "creadores" de la música moderna que se sienten inexistentes ¡si no son revolucionarios! Entonces, superadas la música serial y la música concreta, pese al carácter revolucionario que trataban de mantener P. Henry y P. Schaeffer, hay que venir a la "música en movimiento", cuyo decidido intento es romper con todas las tradiciones, todo el pasado, ¡el salto a lo absoluto! El cine pretende la misma aventura. Pero, más inteligentemente, puede replegarse sobre los temas y mediante imágenes convertirse en provocación.

Con la misma facilidad, Sulivan nos habla de un cine de insurrección, pero nos cita las películas más llanamente de izquierdas que hablan de la miseria y del absurdo. Una vez más confusión entre la propaganda y la toma de conciencia. Pues Sulivan, frente a las películas que él cita, no se plantea el problema, por una parte, de las significaciones sociológicas, de los conformismos inmediatamente creados si se les toma en serio; por otra, de su inserción en una sociedad tecnológica, de la cual son expresiones espectaculares. El carácter "insurreccional" de estas películas está únicamente en la orientación de espíritu del que las ve. En este sentido, ¿qué no se ha dicho sobre *La Chinoise*, o sobre *Dieu noir et Diable blond?* ¡Cómo no se ha visto el carácter fundamentalmente contrarrevolucionario de *La Chinoise*, a todos los niveles! Analicemos brevemente tres niveles. Ante todo, la ambigüedad: la enorme visibilidad de la propaganda "pro Mao", mezclada con el grotesco ridículo de esos muchachos que recitan catecismos y se hacen discursos recíprocos. El espectador puede o bien marchar con entusiasmo o bien captar el guiño cómplice de un escenificador que para no parecer estúpido pone cara de divertirse mucho. No hay nada más "desmovilizador" que tal ambigüedad. A un nivel más superficial, la inexistencia del proyecto. Ciertamente, no se puede hablar aquí de un proyecto revolucionario. Nos encontramos en presencia del vacío: no del vacío de los espacios infinitos que tras-

[4] Serie de emisiones de *France culture*, por J. BOURGEOIS, O. R. T. F., 3 de abril de 1968.

tornan necesariamente incluso al astronauta, sino del vacío de cerebro que explota en la imposibilidad de expresar una orientación revolucionaria, cualquiera que sea, y visible en el ojo inocentemente bovino de la adorable chinita. Y en el más superficial de los niveles, la propaganda. Pues, por supuesto, para espíritus no tortuosos, es una película que lanza por la vía de la revolución china, la exaltación de Mao, el ataque contra el horrible imperialismo americano, etc. Pura y simple propaganda para quien no ve el guiño y no mide el vacío: ahora bien, la propaganda, sobre todo si compromete en el sentido de una "revolución", es en sí y por sí antirrevolucionaria. Incluso cuando subleva al hombre contra un orden es destructora del fundamento del hombre y no lanza al asalto más que robots. Mata la rebeldía en provecho de la consigna. El simple hecho de usar propaganda es necesariamente contrarrevolucionario porque mata el espíritu en el hombre y reemplaza su voluntad por mecanismos. El mismo Lenin ha sido prisionero del sistema de propaganda que había creado. Incluso la simple propaganda de agitación, que subleva a las masas y las hace entrar en la hoguera revolucionaria, es destructora de la revolución, porque pone forzosamente al hombre "en condición", es decir, que ya no es él el que se expresa en el movimiento de la revolución, sino otro que habita en él a través de sus consignas y su obsesión. He tratado de hacer ver que toda propaganda, cualquiera que sea su objeto, es la culminación de la alienación: utilizar propaganda en la revolución es provocar una sublevación de hombres alienados, a los que se aliena con el pretexto de lanzarlos a la lucha contra la alienación. Precisamente por ello, en mayo de 1968 no se puede hablar de ninguna verdadera toma de conciencia. Ahora bien, *La Chinoise* es pura propaganda grosera, descarada. Seguramente, el autor pudo declarar (como incidentalmente, por lo demás, lo ha hecho en frases contradictorias) que no quería hacer una película revolucionaria, sino solamente una especie de documental sobre estos grupos prochinos, su clientela (muy burguesa, según el filme), y ciertos comportamientos de la juventud. Me parece bien que sea así: no impide que la película haya sido recibida por los jóvenes como una película

revolucionaria; en ella han visto no la pintura irónica de un ambiente, sino una glorificación de la revolución cultural y una prueba de que es posible hacer otro tanto en Francia... Por lo demás, es difícil no entrar en esta óptica cuando se recuerdan las secuencias que presentan en grandes letras rojas las citas de Mao, las llamadas revolucionarias, etc., y cualquiera que haya sido la intención del autor, es el modo cómo ha sido recibida la película lo que cuenta. Ahora bien, esta comprensión por el público es precisamente significativa para la trivialización de la revolución: que un filme tan ambiguo, tan falsamente revolucionario, haya hecho correr a las masas, haya sido exaltado por la mayor parte de los críticos (y que los espectadores, al ver que se trata simplemente de una película mediocre, no se atrevan a decir nada) demuestra hasta qué punto la revolución se ha convertido en un polo helado, consumido entre dos actividades sin importancia.

Exactamente en la misma línea, podemos ir a la Semana Sigma de Burdeos, calificada de experiencia revolucionaria. Teatro Living, cine Underground, la Pasión según Sade, grupo Met'Art, Música en Movimiento, etc. Semana en que todas las ultranzas son permitidas. Se escupe sobre los espectadores, se erotiza y se exalta sobre la calidad revolucionaria: "contestación en toda su pureza", "provocación para que el hombre cambie", "corto instante de verdad", "explosión estimulante", "ciclón que se abate sobre Burdeos", "es cierto que algo ha cambiado en Burdeos", "se sabe ahora que la investigación tiene algo de escandaloso, como Bernanos (¡pobre Bernanos, ser traído aquí en esta horrible mescolanza en la que él seguramente habría vomitado!) hablaba del escándalo de la verdad". Podría multiplicar las proclamas sobre el carácter revolucionario de estas contorsiones, muy burguesas (¡pues toda la burguesía se pirra por este género de exhibición!), bien pagadas (¡el dinero jamás pierde sus derechos en estas manifestaciones revolucionarias!), y además patrocinadas, bendecidas, por todas las autoridades, y cuyo gran protector es el alcalde de Burdeos [5]: ¡por la revolución, es la re-

[5] Ex presidente de la Asamblea Nacional, ex primer ministro.

volución! De hecho, todo lo que se puede decir es que se trata de una manifestación carnavalesca. El carnaval popular ha desaparecido, reglamentado por la policía y la administración, a causa de las manifestaciones inmorales, de las libertades de todo género, de los trastornos en la circulación; ahora bien, el carnaval tenía un papel indispensable en la sociedad (¡no traeré aquí todos los trabajos sobre la fiesta!), es necesario que haya un momento de liberación, de escape total. La Semana Sigma sólo es un sucedáneo muy inferior del carnaval. Muy inferior, ante todo, a causa de su *pretensión* estética e intelectual, de su vanidad. No se va a ella, como al martes de carnaval, para pasarlo en grande, sino para Participar en la Obra Revolucionaria del Arte Novador. Lo grotesco no está ya en las máscaras, sino en los mismos participantes a causa de su exaltación y de su seriedad. Muy inferior también porque no hay allí invención alguna espontánea y popular, esas invenciones de trajes, de canciones, de chirigotas (era, en efecto, ¡el momento del Quod Libet!) que maravillaban a los participantes en el carnaval. Se está a nivel de la búsqueda combinatoria más penosa de intelectuales fatigados. Dentro no hay savia alguna, ningún vigor. Muy inferior, finalmente, porque la participación del público, en lugar de ser explosión espontánea, se convierte en búsqueda voluntaria, y se coloca en un lugar elegido, para un público de élite, ¡en lugar de ocupar la calle y reposar sobre el pueblo! A esto se llama revolución. Nuestros abuelos no eran tan brutos y no confundían el carnaval con la revolución. Pero, precisamente, el que podamos hacer de esta parada de feria un acto revolucionario ¡manifiesta toda la trivialización de la palabra y de la cosa! Y he aquí la contraprueba. Figúrense (¡pero ya lo saben Vds.!) que el arte en la U. R. S. S. ¡no es revolucionario! Ello es muy importante. Nos invade la desolación ante el conformismo estético del mundo socialista. ¿Cómo puede ser que pintores, escultores, cineastas, arquitectos, literatos eviten los buenos sentimientos y las imágenes heroicas... cuando están impulsados por la revolución? Hay que recordar que *antes de la revolución* hubo, en efecto, en Rusia un

arte y una literatura aullantes, novadoras, es decir, pretendidamente "revolucionarias" en todos los sentidos [6].

Consignas, escuelas, "ismos" de todo tipo, suprematismo, radiantismo, orfismo, no-objetivismo, etc. Todo ello explota entre 1900 y 1918. Y luego ¡todo vuelve al orden después de la revolución! ¿Qué hay que decir sobre ello? ¿Que los terribles dictadores soviéticos han prohibido el arte? Pero el conformismo se había producido mucho antes del informe Idanov y la formulación de la doctrina del realismo socialista. Y Blok muere bajo la égida de Lenin escribiendo: "El poeta muere porque ya no hay nada para respirar". El problema es más profundo: no había todavía movilización del arte, y la "revolución" artística desaparecía. ¿Habrá que creer que el arte tenía, antes de la revolución, una función de preparación, porque es un instrumento de subversión en profundidad? Y cuando la revolución está ahí, ¿no puede ya discutirla? Es la tesis corrientemente admitida. Me parece que es preciso retocarla ligeramente. Pero sólo hablo del siglo XX. En realidad, el arte no prepara en nada la revolución y no discute nada profundo. El arte expresa los descontentos que no encuentran otro camino: es exactamente la válvula de seguridad de nuestra sociedad. Haced la revolución en música y en pintura, divertíos, hijitos, a jugar a la guerra, ahora; mientras tanto, la sociedad puede organizarse tranquilamente, los padres hacen las cosas en serio. Se encuentra el escape gracias al exceso teatral o cinematográfico; ello permite reempezar el equilibrio, y la sociedad conserva el suyo. No hay preparación alguna para una revolución: al contrario, cuanto más extremista, excesivo, insultante es el arte, más desmovilizador es con respecto a los verdaderos problemas de la sociedad. Aquellos que podrían tomar en serio la función revolucionaria se satisfacen con estas eyaculaciones onanistas del arte delirante. La pérdida de energías en estos caminos difuminados, la dislocación del pensamiento al mismo tiempo que de la personalidad, la mala conciencia, la exaltación de parti-

---

[6] Véase entre otros: MARCHAIS, A.: *Révolution culturelle et expression artistique*, 1967; SEUPHOR, M.: *L'art abstrait, ses origines, ses premiers maîtres*, 1966.

cipar en estas ultranzas, la dispersión de la atención sobre todos los falsos problemas, he ahí los resultados del arte revolucionario. Pero al hacer esto destruye precisamente la conciencia revolucionaria, en lugar de preparar algo. Y cuando tiene lugar una verdadera revolución, como la de 1917, entonces este arte no tiene sitio, no tiene ninguna función (¡quizás eventualmente de propaganda!) y no le queda más remedio que volver a la fila: no tiene ya nada que decir. En este mismo momento, Blok se da cuenta de ello, él que había amado tanto la revolución, y después de preguntarse: "¿Se ha perdido a sí misma la revolución?" (1917), concluye: "La vida ha perdido su sentido..., el piojo ha vencido al universo" (1921). En efecto, es todo lo que podía concluir un artista lúcido que se creía y quería ser revolucionario.

Por lo demás, es muy curioso e interesante considerar los criterios según los cuales se habla hoy de un arte revolucionario. No es en función de la revolución sociopolítica, real o deseada, sino en relación con el arte en sí. La música de Bartok es revolucionaria en relación con la de Chopin. Es la revolución intrínseca, que afecta a un pequeño sector, y a nivel de especialistas. Y, precisamente, esta capacidad para usar del predicado revolucionario, cuando se quiere calificar cualquier modificación rápida o profunda de un pequeño sector de expresión, revela hasta qué punto de trivialización hemos llegado. Volveremos sobre ello.

Pero aún queda un último punto a considerar: cuando se examina, en el arte moderno, lo que se califica de empresa revolucionaria, comprendemos en seguida que ello corresponde a ciertos criterios precisos. Se descubren tres tendencias: en ciertos casos se trata de formular aspiraciones sentidas en el público eventual, exasperándole en la medida en que pertenecemos a una sociedad envejecida que tiene necesidad de excitaciones cada vez más violentas para interesarse. Para otros, el arte sigue un desarrollo de empresas que se condicionan recíprocamente: se puede ver fácilmente en pintura y en música este imperativo según el cual es indispensable partir del punto último al que ha sido llevada la experiencia musical, para dar un paso más. Pero aquí estamos en

presencia de una pura cuestión de especialistas y dirigida a especialistas: porque conozco la obra de X puedo admirar *cómo* Y ha logrado superarla. Estamos entonces en presencia de un arte cada vez más esotérico, y por ello mismo contrarrevolucionario. La abundancia de literatura explicativa pone bien de manifiesto el carácter esotérico. El arte expresa tan poco la rebeldía del hombre, que hay que explicar de qué se trata. El pintor mismo escribe grandes libros para explicar su intención, su filosofía, la interpretación que hay que dar a tal cuadro, pinta en función de una teoría de la pintura o de la sociedad que nadie comprende (salvo, desde el punto de vista técnico, los especialistas), lo que no impide que el público ilustrado admire de buena fe la nueva hazaña. Finalmente, con mucha frecuencia el arte es calificado de revolucionario cuando utiliza nuevos medios técnicos o los medios que la técnica universal pone a su disposición. Inventar la pintura a tiro de arcabuz es un procedimiento revolucionario. Hacer arquitectura en función de las materias plásticas y el cemento armado es un arte revolucionario. Ahora bien, se comprende fácilmente que en una sociedad técnica como la nuestra, calcar el arte sobre las posibilidades de la técnica, o bien tener como principal preocupación el descubrir técnicas nuevas en arte, es el colmo del conformismo: es exactamente adoptar la línea de la mayor pendiente, a la vez la más fácil, la más evidente; es ir en el mismo sentido que esta sociedad. Que se pueda calificar de revolucionario un arte, bien esotérico (es decir, de especialistas) o bien tecnificado, manifiesta que precisamente confundimos la revolución con el esquema global de nuestra sociedad, es decir, que hemos radicalmente asimilado, trivializado, la revolución.

* * *

Evidentemente, podemos escribir casi lo mismo respecto a la literatura. Hay una curiosa tendencia a considerar como revolucionario el escrito que diserta sobre este tema. *L'homme révolté*, de Camus, es, con todo el valor que se pueda reconocer a su aná-

lisis, un ejemplo de confusionismo entre literatura y realidad. Cuando nos habla del hombre pasa sin problemas del personaje de novela al individuo de carne y hueso, e inversamente. Iván Karamazov es para él tan real como Netchaiev. Ello permite situar a la literatura en esta trivialización de la revolución. Pues si basta hablar y escribir para que la realidad exista, descubrimos una singular pretensión y una extraña confusión. Esta confusión en Camus, que sirve de soporte al análisis de la rebeldía, implica la idea trivial según la cual el autor es idéntico a su personaje, pero anuncia el descubrimiento posterior a Camus: la literatura es acto por sí misma. Si consideramos estos textos proclamados revolucionarios, no análisis doctrinales, sino poesías, novelas, espectáculos, seguramente hay que separar los que están escritos en un país no revolucionario y los que son concomitantes o posteriores a la revolución. En cuanto a los primeros, no tendríamos nada que decir de ellos si modestamente se mantuviesen en su sitio de testigos de la injusticia, de anunciadores de una nueva verdad, de grito por la libertad. Serían lo que son, la expresión de un hombre que sufre en este estado social. Hamsun, como Kierkegaard, como Penn Warren, como Gorki. Saben lo que son: literatos, y por este hecho en nada son criticables. Pronto, sin embargo, se pasa a la literatura de propaganda. Pero también aquí se está en una situación que me atrevería a calificar de normal. Seguramente hay que recordar todo lo que puede decirse sobre la relación negativa entre propaganda y revolución. Sin embargo, aunque propagandístico, el teatro de Brecht anterior a 1944 es auténtico en su expresión y en sus objetivos, ya que no pretende ser en sí revolución. Creo que la situación literaria es sana y relativamente sin mentira precisamente en los países en que la revolución no ha tenido lugar y los escritores conservan el pudor, aunque estén "comprometidos", de saberse sólo escritores y no revolucionarios. Hay que reconocer, en contra de Sartre, que la literatura sólo encuentra toda su validez en la posición de independencia (relativa, claro está) y de contestación. Por ello, no hay verdadera literatura de recusación y de desvelamiento sobre el hombre y sobre la sociedad, sino en las sociedades en que, por una parte,. la revolución

no ha pretendido establecer la justicia, la verdad, la libertad y donde, por otra parte, se sabe claramente por una especie de consenso que la literatura no tiene una función fundamental, que no es otra cosa que literatura. No puede entonces, en ninguno de los dos sentidos, llamarse revolucionaria, pero continúa siendo testigo del desconcierto del hombre, con el que se identifica el propio escritor, que sabe que tiene algo que decir y que vive en una sociedad en la que sabe que nada de lo que diga puede ser tomado en serio: entonces y solamente entonces, la tensión, la inutilidad de su situación, su ambigüedad, hacen estallar una auténtica rebeldía, que no es espectáculo, pose. Por ello, la única literatura de contestación, de recusación, de discusión entre los años 1930-1960 es la literatura americana.

Pero las cosas han cambiado mucho en nuestros días. Por un lado encontramos una literatura proclamada revolucionaria, porque está escrita en países donde ha habido una revolución. Ahora bien, el principal carácter de esta literatura, en todos los países, es precisamente que es solamente conformista, ignorante de la revolución. Si echamos una mirada sobre la poesía cubana actual, lo menos que se puede decir es que está muy descomprometida (al revés que la poesía *anterior* a la revolución, la de Guillén o de Rodríguez). Escardo, Jamis escriben textos de un considerable subjetivismo, y que vuelven a tratar los "temas eternos". Eso no es en nada una poesía de la revolución o revolucionaria. Y los críticos literarios lo saben bien. Comprueban que la "vanguardia literaria está en retraso con respecto a la vanguardia política". "Nosotros, intelectuales, vamos a recuperar el tiempo perdido, a superarnos, a convertirnos en intelectuales de la revolución dentro de la revolución" [7].

Es fácil, por supuesto, proclamar que "por su fuerza unitiva la revolución cubana ha hecho posible esta poesía"..., ello no significa nada. Los comentaristas se sienten a disgusto, hablan de un "compromiso moral" de estos poetas hacia la revolución y afirman que "incluso cuando se dan a un lirismo *aparentemente íntimo,* se en-

[7] HERNÁNDEZ RETAMAR: revista *Partisans,* 1967.

cuentra la revolución en sus poemas". Hace falta la más ciega credulidad para verlo así. Lo que sí es verdad, al contrario, es que apenas toman la revolución como tema, que su poesía podía ser escrita en cualquier otro sitio, donde el hombre sufre, está solitario, ama y tiene miedo... Y los panegiristas de la revolución cubana reconocen que estos poetas rechazan todo dogma estético: aquí la revolución no ha impuesto sus cánones, lo cual está bien. Existe una literatura "revolucionaria" en América Latina en los países en que la revolución no se ha realizado (¡aunque Cortázar no comparta del todo esta orientación!), ¡pero, prácticamente, no en el país en que sí se ha realizado!

En cuanto a la literatura china posterior a la revolución, acaso sea demasiado pronto para hablar de ella. Sólo tiene veinte años. De todas formas parece ser que se ha quedado en el período de pura destrucción. "Las fluctuaciones de la revolución cultural, la aplastante primacía dada al pensamiento maoísta y a su difusión material, han abolido provisionalmente cualquier forma de expresión literaria digna de este nombre... He aquí por qué cualquier cuadro de la literatura china contemporánea parece pasado de moda, evocador de un período ya superado, de celebridades devaluadas o incluso condenadas... El movimiento de educación socialista a partir de 1963 y la revolución cultural han destruido casi todo lo que existía antes de ellos... Lo que queda actualmente en cuanto a literatura es esencialmente la crítica y la condenación de las obras que habían sido toleradas o creadas antes de 1964..." En esta incertidumbre, ¡es mejor callarse!

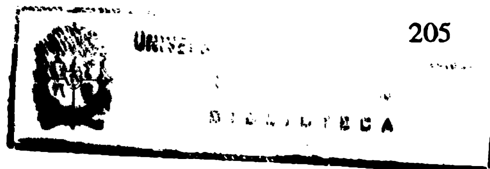
No hablemos de la literatura soviética, el caso es demasiado conocido. Pero la evolución, en Polonia, es muy típica [8]. Sobre el modelo soviético, al principio, hubo una ortodoxia de literatura revolucionaria, es decir, conforme a la revolución y al poder socialistas. Se trataba de tomar la revolución por tema, de hacer una literatura socialista (de propaganda inevitablemente) y simplista, al estar destinada a la masa. "El sistema socialista y el Estado se

[8] Véase la revista polaca: *Le Mensuel littéraire*, 1967, artículos de Maciag y Gren.

habían echado sobre sí la tarea de representar la rebeldía." Pero ello constituyó tal fracaso que la literatura fue abandonando progresivamente esta misión. Y el resultado actual es muy notable: la literatura cada vez es menos comprometida. "La literatura apenas tiene posibilidad de ejercer una influencia constructiva sobre la realidad, y los escritores parecen llevados a creer que el acto literario es perfectamente gratuito. Un violento combate ideológico se libra actualmente en Polonia, pero la literatura de ninguna manera participa en él: a decir verdad, nuestra literatura no da testimonio de nadie y todo le es indiferente... La literatura existe, pero ya sólo existe como arte aplicado, no es más que una artesanía... Nos equivocamos cuando decimos que nuestros libros y nuestros debates expresan los pensamientos y los deseos de nuestros contemporáneos; en realidad, la vida espiritual de la sociedad sigue una vía totalmente diferente... Todo lo que es verdaderamente importante se decide más allá o más acá de la literatura..." Esta lucidez me parece ejemplar y nos encontramos ante la verdadera situación de la literatura en el mundo moderno, que de ningún modo es revolucionaria.

Pero ello no impide la exaltación de la literatura proclamada revolucionaria por los intelectuales de izquierda en los países socialistas. Entonces se produce la trivialización que corresponde aquí a la impostura. En los países socialistas, allí donde la obra literaria ha recuperado su valor, no tiene nada que ver con la revolución. Pero sin preocuparse de lo que es, los partisanos y los políticos la anexionan a la revolución, hacen de ella un apéndice, usan y abusan indebidamente de estas proclamas, desvalorizando de un solo golpe tanto la literatura como la revolución.

Creo que el colmo de la impostura se ha alcanzado en Francia, al considerar la literatura como la realidad misma: al tomarse así el objetivo literario, cuando el texto tiene un tema "revolucionario", la obra se convierte automáticamente en *revolución* por sí misma. Esta tendencia está seguramente ligada al desarrollo del estructuralismo sin que se pueda hacer a éste responsable de esta asombrosa introversión. Parece realmente como si, teniendo una confusa



sensación de hasta qué punto la revolución se ha hecho imposible, el literato francés de hoy rechazara toda la realidad para centrarse sobre su propia producción literaria asignándole el valor de realidad. Entonces, desde el momento en que él habla de revolución, ésta está ahí. Desde el momento en que se hace mimo sobre el escenario, todo está ya realizado. Estamos a la vez en presencia de la enorme seriedad del novelista que no sabe escribir ninguna otra cosa que lo que es cuando escribe, y del psicodrama colectivo que nos permite normalizar nuestra situación asumiéndola sin modificarla en nada. A cada asistente a los *Paravents* de Jean Genet le parecerá efectivamente haber destruido todos los poderes, haber hecho la revolución. Se sale mucho menos agotado, pero mucho más colmado de exigencia revolucionaria que de una jornada en las barricadas. Y purificado de toda opresión, de toda injusticia. La superposición es flagrante: por un lado se analiza el lenguaje como un objeto cuya discurso carece de interés, pero esta objetivación científica le da consistencia de realidad, de la última realidad, puesto que a partir de él todo será explicado. Del lenguaje, la obra literaria recibe esta misma solidez, esta mismidad, ahora bien, de un solo golpe, el discurso se encuentra lanzado a su alcance extremo, no ya por operación científica, sino por amalgama psíquica. Un ejemplo muy bueno nos lo da el *Récit Hunique,* de J-P. Faye: la revolución en el discurso es en sí revolución. "Para hablar de la revolución, ante todo hay que hacerla en el seno mismo del discurso que se encarga de decirla." La literatura no es ya lo que Sartre describía, no se sumerge ya en esta extrema dificultad, ambigüedad, no se entrega a las tensiones desgarrantes: puede desligarse en cierta medida de la Historia, puesto que ella misma se ha hecho historia, no por realismo, sino por objetivación. Y la Historia, ¿no contiene en sí misma la revolución? ¿No es creadora y creada por ella? De este modo se llega a la cumbre de la parodia. ¿Qué hay más trivial que alinear estas palabras en renglones iguales? Y, sin embargo, ahora, gracias a este vano ejercicio, el poeta es depositario del poder mismo: ¡es en sí mismo la clave de la revolución!

* * *

Un cuarto aspecto de esta trivialización es la idealización. Cuanto más se habla de revolución, más se la domestica. Deja de ser la prueba de una sociedad, la crisis de una moral y de una política. Es el pan nuestro de cada día: no porque nos hayamos hecho revolucionarios, sino precisamente porque no lo somos, y porque nos comportamos como viejos habituados a esta idealización. Se produce hoy hacia la revolución exactamente el mismo fenómeno que en otros tiempos hacia Dios. Del Dios justiciero, terrible, descrito por los profetas, que hace que se derritan las montañas cuando se aproxima a la tierra, de tal modo que "Nadie puede ver a Dios y vivir", los chinches de sacristía, gracias a largas prácticas y viejas costumbres, han hecho el buen Dios dulce, a quien se puede impunemente tirar de la barba, que se contenta con fórmulas y ritos, se satisface con pobres penitencias y falsas caridades, y con quien se mantienen relaciones más o menos turbias. Hoy, el mismo avatar ha llegado para la revolución. Camus tiene en ello su pequeña parte al proclamar: "Me rebelo, luego existo." Esta bella fórmula recubre pese a todo un ligero malentendido. Gracias a un análisis filosófico, por lo demás justo, en esta ascesis intelectual que aseptiza todo lo que toca, el fenómeno real se convierte en ideal, es decir, privado de todo su peso desagradable. Con la mayor frecuencia esta es la función de la filosofía. "Existimos", ¡qué proyecto! ¿Quién no querría así nacer por sus propias obras, y reconocerse? Es una gran verdad que en la rebeldía comienzo a forjarme, a discernirme. También es cierto que la rebeldía es el lazo de comunión con esos otros miserables que no tienen nada y quieren serlo todo. ¡Hasta aquí nada tenemos que decir! Pero, ¿cómo pararse aquí? ¿Lavará este sentido la cara terrible, borrará la sangre que la mancha, la cólera que no distingue a quien abate, la injusticia que se distiende para hacer cesar otra injusticia? "Me rebelo, luego existimos." "¿A quién vamos a matar?" ¡He aquí el final de la frase que Camus hubiera debido añadir! Pero ello no hubiera sido digno de la Humanidad y del filósofo.

En la práctica, esta misma idealización, filosófica al principio, conduce a ocultar pura y simplemente los excesos revolucionarios

para conceder su atención sólo a los demás. Que la revolución sea cruel, injusta, esté mezclada a todos los amores y todos los odios, no quiere saberse. ¡Sólo se quiere conocer a la bella joven despechugada a quien Delacroix hace cruzar las barricadas! En definitiva, se reprueba a los Jacobinos menos por lo que han hecho que por haberlo dicho, anunciado, proclamado, asumido. No era necesario declarar que se ahogaría la Contrarrevolución en sangre, que se necesitaba un baño de sangre para el pueblo, que había que cortar cada vez más cabezas, ¡cada vez más! Hacerlo era suficiente, hacerlo y ocultarlo bajo el Ideal. Pero la idealización que permite esta familiaridad, esta trivialización, supone otro postigo: no solamente no se dice nada de las atrocidades, sino que se exalta en compensación a los héroes de la revolución. Tchapaiev nos ha dado un buen ejemplo de la jovialidad hacia la "camarada ametralladora". Los enemigos ya no son hombres, son siluetas, que caen muy lejos, o bien seres horribles, ignobles, a quienes ya no se puede conceder un título humano. El envilecimiento del enemigo que tanto se ha reprochado a Hitler es el pan de cada día de la trivialización revolucionaria. Así, pues, ¿cómo podría tener hoy todo el mundo la boca llena de la revolución, si no hubiese esta proyección ideal que desvaloriza radicalmente al burgués contrarrevolucionario en proporción inversa de la glorificación del héroe? Pero, por esta razón, hay que comprender también que la revolución acaba por perder toda su seriedad, su peso —su peso de sangre— que hay que pagar de un lado y de otro. ¿Cómo sería eso posible cuando, por una parte, hay arcángeles y por otra objetos?

Hay, además, realmente, un segundo procedimiento de esta trivialización: la teorización. Se le quita a la revolución toda su ambigüedad humana para reducirla al esquema perfecto de un sentido y de una estrategia. El modelo de esta operación de abstracción lo realizó Marx que, ciertamente, era el menos sanguinario de los hombres. Después de establecer la necesidad de una revolución violenta, de la eliminación de los capitalistas, se afana por ocultar su horror. La concentración capitalista será tal que finalmente, en cada país, sólo habrá un número muy pequeño de capitalistas de relieve, y

la transferencia de la propiedad de los instrumentos de producción se hará sin demasiado dolor; en el límite (y es lo que ha hecho creer a muchos que no hay en Marx concepción violenta de la revolución), este pequeño grupo sumergido por la creciente marea del proletariado, cuando casi toda la sociedad, comprendidos el Ejército, los funcionarios, etc., haya sido proletarizada, él mismo se hará desaparecer, no resistirá ya, aceptará su desposeimiento: entonces no habrá víctimas. Pero de todas maneras, en la revolución se trata de tal rigor intelectual, científico, que la violencia, el desencadenamiento, la venganza, no son nada más que accidentes, poco deseables, lamentables, a los que en realidad es mejor no tener en cuenta para "pensar". La teoría de la revolución permite evitar ver a ésta enfrentada con toda su dureza humana, inhumana. No se trata ya de una operación quirúrgica, muy aséptica, la extirpación de un quiste molesto. Esta operación de esquematización intelectual es de una ayuda inapreciable para la difusión de la creencia revolucionaria y de la adhesión. El intelectual de salón que se desvanece a la vista de una metralleta se convierte fácilmente en ese revolucionario seducido por estas tesis y por la coherencia de la operación, su ineluctabilidad unida a su pureza. No sabe más del resto, y sólo conoce el papel sobre el que se escribe todo ello. Esta teorización de la revolución no es sólo cosa de grandes doctrinarios: hoy es obra de filósofos y sociólogos. Cuando se llega a descubrir las condiciones de la explosión, a realizar su imprevisto, cuando se pone de manifiesto la conjunción de elementos objetivos y subjetivos, las causas y razones que hacen al acontecimiento revolucionario, cuando se trazan esquemas y técnicas, la situación se hace muy tranquilizadora. Uno se encuentra finalmente en esta mezcla, terrible a primera vista; puede orientarse. Desde el momento en que la cosa se ha hecho explicable y razonable, el hombre moderno se encuentra en su casa. La bestia salvaje le parece domesticada, la estadística, junto con la racionalidad filosófica (incluso si hace apelación a lo irracional), nos permiten entrar en una apariencia normal. ¡Pero solamente una apariencia! Hacer la teoría o la sociología de la revolución es ocultar su realidad concreta, es difundir la idea

seductora deshumanizándola para ambas partes. Pero es, por esta misma razón, hacerla mucho más fácil: cualquiera puede proclamarse revolucionario si no hay que pagar lágrimas y remordimientos por ello. Pero las lágrimas y los remordimientos no entran en la teoría. Tal es la situación actual de nuestros innumerables intelectualitos que se declaran revolucionarios.

Por fin, precisamente en nuestros días, un último aspecto de esta trivialización por idealización nos lo proporciona la interpretación de la fiesta. La revolución es una fiesta. No es la primera vez que se dice. Es conocida la frase de Saint-Just sobre la revolución como fiesta, pero él era escrupulosamente honesto y añadía: "No veo ya en Francia (en 1791) más que hombres de armas, tribunales, centinelas. ¿Dónde están los hombres libres?" Y también: "La Asamblea Nacional ha cometido faltas: la estupidez pública lo ha querido." ¡Qué lejos estamos de las proclamaciones sobre la bonhomía revolucionaria y su carácter espontáneamente festivo! El análisis sociológico puede insistir sobre este rasgo y subrayar el buen humor, la gentileza de las explosiones populares [9]; se distinguirá incluso [10] entre un primer tiempo caracterizado por la fiesta inicial del pueblo en la calle que toma posesión del espacio urbano (escenas de alborozo, de alegría popular que pueden prolongarse semanas, como en La Habana en enero de 1959, con decisión de la victoria de las fuerzas de Castro) y un segundo tiempo, el de la fiesta organizada: los gestores de la revolución utilizan esta orientación popular para canalizarla, fiestas de 1790 a 1794, fiestas de la Comuna de marzo de 1871, "escenas de exorcismo", que tienen una doble función, "espectáculo que el pueblo se da a sí mismo y acto de magia social que debe al fin persuadir al pueblo de la validez de las formas políticas en nombre de las cuales se había emprendido la revolución, y darle una imagen de lo que podía ser la

[9] Esta idea de la revolución como fiesta procede de estudios en un principio serios, en el ámbito de los estudios sobre lo Sagrado, el consumo de ostentación y el sentido de la guerra (con Mauss, Caillois, Bataille), pero luego se ha extendido arbitrariamente esta asimilación, hasta decir que la revolución *es* una fiesta. Aquí radica la trivialización.

[10] LEFEBVRE: *L'irruption*, 1968.

comunidad de la voluntad general que se expresa directamente a través de sus símbolos y que elimina toda distancia entre sus participantes" [11].

La fiesta revolucionaria aparece como un acto fundacional. En realidad, ése era el carácter de la fiesta primitiva. Y hemos visto que también es éste el sentido de la revolución. Es comunión instauradora. ¿Pero en qué? ¡Con la mayor frecuencia en el odio y la sangre! Sin embargo, es fiesta en la medida en que se necesita un punto, un acto significativo, ¡en que se unan la muchedumbre de un día y los principios eternos! Un acto que establezca el lazo indisoluble que los hombres crean entre sí. Por ejemplo, el juramento. El juramento crea la soberanía. La voluntad singular de cada individuo se generaliza en el instante en que todos pronuncian la fórmula del juramento [12]. Todo ello es bello y está bien.

Este término y esta imagen no cesan de extenderse; así, J. P. Faye califica la última parte de su libro sobre la revolución de "Fiesta", habida cuenta de que en su formalismo no se puede distinguir si la fiesta es la revolución o el escribir sobre la revolución, el "trazado literario" convertido en algo en sí como "fiesta cerrada que no tiene fin". Y debo decir que estamos aquí en presencia de una operación de mistificación. Por supuesto, sabemos que el movimiento del pueblo rebelde se expresa en cantos, bailes, kermesses; que el Gobierno revolucionario da fiestas. Pero que la revolución *sea* una fiesta llena de gentileza, de bonhomía..., *la guerra también.* Esta guerra en otros tiempos celebrada como fresca y alegre, "comprendiendo que van a morir en esta fiesta", dice Hugo. Es cierto que la declaración de guerra de 1914 desencadenó un entusiasmo popular, incluso entre los proletarios; fue una gran fiesta, y se habló mucho sobre la fiesta auténtica que la guerra representa. Pues, sociológicamente, la fiesta iniciadora de la guerra no se distingue en nada de la revolución festiva. Nuestros intelectuales de izquierda han trasladado el discurso belicoso a la revolución. Con el mismo valor, calificar a la revolución de fiesta es hacer el Déroulède. Y es ol-

[11] DUVIGNAUD, citado por DECOUFLÉ, pág. 88.
[12] STAROBINSKI: *1789: les emblèmes de la raison*, 1968.

vidar que hubo también la fiesta sombría y sangrienta. Nerón, el artista, cantor y poeta, sabía disponer grandes fiestas nocturas iluminadas por esclavos enresinados que ardían... Y en estas fiestas revolucionarias plenas de bonhomía, ¿por qué no evocar a las calcetadoras? Pues no hay duda de que la guillotina se había convertido en espectáculo, y las localidades se alquilaban. Por qué no hablar de los septembrinos, pues esos días el pueblo de París vivió en gran alborozo. Que nadie se llame a engaño, no quiero recordar aquí el horror de la revolución. No tengo ningún deseo de ello, y no lo condeno. Hablo solamente de la trivialización, y digo que interpretar la revolución como fiesta, sacar partido de ella de esta manera, hacerla reconfortante, reducirla desproveyéndola de lo terrible, caracterizarla por los momentos alegres, es efectivamente trivializarla, haciendo que se la tenga por lo que no es, acostumbrando a los hombres a pensar en revolución, porque es un gran juego de "boy-scout" o una kermesse generalizada. Pero he aquí que si, por un lado, la revolución se hace aceptar sin temor en este aspecto, paga el precio de estos análisis falaces y de estas adhesiones. Deja de ser revolución. La gente se lanza al motín y a la rebeldía como a una fiesta. Se quiere la fiesta. Se juega al carnaval y se cree hacer la revolución. La ocupación violenta de la facultad, con amenazas para todo contradictor, acaba en una cena a la que se invita al decano. Se han divertido mucho, todos se acuestan con todos. La violencia y los asuntos de cama han hecho, como de costumbre, buenas migas. Era la fiesta. Así, gracias a este análisis truncado, cuanto más la revolución se convierte en inventiva espontánea, disfraz, inversión de lo cotidiano, es decir, fiesta, más deja de ser revolución. Cuanto más adheridos, menos revolucionarios. Esta descripción de la fiesta es errónea, puede servir de cebo de propaganda, pero después impide que el acto revolucionario se logre, pues sólo desemboca en un vasto guateque-sorpresa, que eso es lo que se ha prometido a los que en él se han comprometido. Esta teoría es por consiguiente profundamente desmovilizadora. Al exaltar lo espontáneo (que no hay que perder jamás), pero únicamente lo espontáneo alegre y heroico (lo que es mentira), se olvida que hoy la

revolución es cálculo, fría lucidez, estrategia, encuadramiento, utilización cínica, sin las cuales nada puede lograrse. Pero los teóricos de la fiesta revolucionaria son al mismo tiempo testigos y agentes de la trivialización, del consumo de masa, de la puesta al alcance de todos.

* * *

Consideremos, en fin, brevemente, el último aspecto de esta trivialización: la ampulosidad de las palabras. Acabamos de decir que se procede a una reducción de la cosa: "Estad tranquilos, no tengáis miedo, lo sabéis, la revolución después de todo no es más que una fiesta." ¿Quiere usted jugar con Mao? La recíproca, que se produce en el mismo momento, consiste en utilizar la palabra revolución para designar cualquier cambio un poco vivo e importante. En la medida en que no somos ya capaces de hacer una revolución hay que consolarse bautizando así lo que tenemos a la mano. A nivel inferior, la publicidad nos anuncia la revolución en el bolígrafo o en la suspensión del automóvil o en la industria conservera; el procedimiento de congelación de los productos es revolucionario, ni más ni menos. Un método cualquiera de lectura rápida lo es igualmente. Y un comentarista muy serio nos dice que el método de análisis de textos de información aplicado por la señora Morin es una revolución. Se nos habla fácilmente de las "quince revoluciones de la Moda" (G. d'Assailly) y de la revolución de la Seguridad Social (R. Debray). De revolución en junio de 1968 para un sistema de fabricación por máquina de mando numérico. Palabra polivalente. Palabra de paso. Palabra de la prostitución intelectual de este tiempo.

Pese a su buena voluntad, el diccionario *Robert* está claramente superado. Nos dice (Revolucionario): "partisano (adepto, militante) de cambios radicales en cualquier campo: se habla de teoría científica revolucionaria, técnica, procedimientos, precios revolucionarios..." Pero no se trata ni siquiera de cambios reales, y el término se emplea para hacer suponer que lo son. En cuanto a la radica-

lidad de estos cambios, el menor examen de la literatura moderna revela lo cómico de su superficialidad.

Cuando se habla de cambiar el estatuto de la Universidad, en seguida se proclama que es un proyecto "revolucionario" *(Le Monde,* 17 de septiembre de 1968) y cuando aparecen prudentes tentativas de liberalización en Checoslovaquia se exalta su carácter revolucionario... Si bien hay que añadir: "¡Es una revolución sin sus fenómenos habituales, de violencia y contestación!"

Es muy significativo ver a Lefebvre declarar ahora que la revolución es "un conjunto de reformas, con una meta y un resultado global: desposeer a la clase dominante, privarla de la posesión de los medios de producción y de la gestión de los asuntos de la sociedad entera". La socialdemocracia no pretendía otra cosa. Y, sin embargo, estaba muy lejos de la revolución. La experiencia está hecha. También aquí ha jugado la trivialización. Y cuando se trata de revolución política se emplea un vocabulario notable. Al relatar la controversia entre Moscú y La Habana, *Le Monde* titula, por ejemplo: "*Pravda* estima que la revolución no es un artículo de exportación." ¡No se podría expresar mejor hasta qué punto el término ha entrado en la sociedad de consumo! Se importa, se exporta, es un artículo de comercio. Hay, pues, una costumbre, y probablemente una necesidad de expresar de esta manera una realidad que en nada es revolucionaria. En esta vulgarización tocamos el fondo de la trivialización. Pero tenemos que preguntarnos sobre qué reposa este uso, pues si la publicidad emplea tan frecuentemente esta palabra es que responde a una necesidad. ¿A qué se debe, en definitiva, este gran movimiento de "generalización-trivialización"? Creo que podemos descubrir tres razones. La primera se relaciona con nuestra situación en una sociedad relativamente estable, en la que en definitiva sólo se encuentran hechos previstos, mediocres y sin interés. Basta ver la búsqueda de lo sensacional en toda la prensa para comprender hasta qué punto el hombre occidental del siglo XX tiene necesidad de acontecimientos explosivos, porque pasan tan pocas cosas en su vida...Tan pronto como algo se produce hay que calificarlo con términos exagerados, para darle esta

importancia, esta luminosidad, este perfume de grandeza y de obertura que tanto necesitamos. Tenemos que convencernos de que vivimos sin cesar en el paroxismo, en la exaltación, en el acontecimiento. Tanto más cuanto que vivimos la monotonía, el aburrimiento, la ausencia de significación, la repetición. En esta mediocridad de la realidad se sitúa la ampulosidad de las palabras. Los calificativos deben ser tanto mayores cuanto más mediocre es la realidad [13]. De ahí que toda novedad tenga que llevar el título de revolución que nos precipita en la aceleración, la brutalidad, la incertidumbre, mientras que los cambios, las novedades son técnicas y regulares. Hay que dar importancia a lo que no la tiene. Hay que aureolar con títulos prodigiosos aquello que es de lo más vulgar. Es una necesidad imperiosa de nuestra alma enferma. La revolución es un deseo de revancha contra un mundo demasiado ordenado. Por ello, el más conservador de los hombres está muy satisfecho de vivir dentro de este vocabulario revolucionario aplicado a cualquier cosa. Pero, por ello mismo, el concepto de revolución se vacía completamente en razón de esta utilización. De esta ampulosidad de vocabulario no están exentos los mejores intelectuales. Por tomar sólo ejemplos recientes: Joseph Losey se exalta como todo el mundo en presencia de los motines de mayo: "Lo que ha pasado desde hace dos meses es la mayor esperanza que en el mundo occidental haya brotado desde la guerra mundial. Pero lo que llega ahora (la recuperación del poder por De Gaulle) es el mayor peligro desde Hitler." Ni más ni menos. Se cree soñar ante estos montículos calificados de Himalaya. Otro ejemplo: el decano G. Vedel, al hablar de un estudio del Club Jean-Moulin *(Les citoyens au pouvoir)*, declara que se trata de un "proyecto revolucionario". Se trata de disminuir el número de los municipios en Francia, de crear grandes regiones, de llegar a una autonomía financiera regional...

---

[13] El hecho de la hinchazón de las palabras correspondiendo a la mediocridad de las cosas no es especial de nuestra época. Parece que es una constante histórica. En el momento de la mayor decadencia del Dominado o de Bizancio, los títulos imperiales, nobiliarios, administrativos se hacen grandiosos y rimbombantes. Es un hecho histórico que convendría estudiar detalladamente.

Revolución a ras de tierra. Revolución barata. ¿Habría podido calificarse así este programa hace cien años? ¡Pero hoy! No acabaríamos de enumerar estos abusos de lenguaje.

Creo que hay una segunda razón: ya hemos visto que es preciso comprobar que en la opinión del hombre occidental, la revolución está, ahora, afectada de un signo positivo. Ha dejado de ser inquietante y terrible. Se ha hecho animal doméstico. De ahí se ha pasado al juicio de valor: hacer la revolución está *bien,* tal es el juicio implícito de todo burgués. En su gran sabiduría ha comprendido, pero seguramente de manera inconsciente, que sobrevive a la revolución. Es cierto que algunos mueren. Pero el burgués atraviesa la revolución, temerosamente sin duda, pero para finalmente salir de ella más fuerte y más triunfante bajo un avatar nuevo. No sería, sin embargo, suficiente. Si la revolución se ha convertido en valor, es sin duda en relación con nuestro hábito a los cambios bruscos, provocados por la ciencia y la técnica, con nuestra adhesión al progreso. ¿Cómo podría estar contra la revolución un hombre que cree en el progreso? La revolución está en el sentido de la Historia, ¿no es así? Hace avanzar las cosas con un paso más rápido. Gracias a 1789 nos hemos desembarazado de la tiranía. E incluso a la de 1917 ahora le encontramos muchas cosas buenas..., efectivamente, no por nada se ha calificado de revolución el desarrollo industrial: en ello se pone de manifiesto la mentalidad de progreso. Y así, después del deseo de vanagloria, de acontecimiento, la creencia en el progreso nos conduce a emplear el término revolución a propósito de todo y de cualquier cosa: recubriendo una realidad cualquiera con esta gran imagen estamos seguros de que el progreso continúa su marcha, y que en la velocidad de cambio (positivo, por supuesto) que así se sugiere, hay incluso una mejora del ritmo del progreso. Esta creencia en el progreso nos ha llevado a dar un signo positivo a lo que continúa siendo el gran disturbio fuera de esta perspectiva.

La tercera razón es la racionalización de la revolución misma, de la revolución política o social, en su sentido más lleno de contenido. Camus ha tenido razón al escribir: "Las formas de pensar

que pretenden conducir nuestro mundo en nombre de la revolución se han convertido en realidad en ideologías de consentimiento, no de rebeldía." Finalmente, lo que da miedo es la rebeldía, el rechazo brutal y la explosión sanguinaria, el desencadenamiento de las pasiones, y eso no lo quiere el burgués. ¡Pero la revolución! Grande, bella, progresista y *creadora de orden,* es algo muy diferente. Pues, en efecto, nos damos cuenta de que después de algunos tanteos (precisamente debidos a algunos disturbios lamentables y de los que es mejor no hablar) los órganos revolucionarios se han convertido en órganos de orden, de estabilidad, de progreso. ¿Una Alemania en plena quiebra? Con la revolución hitleriana, en dos años, recuperación económica, supresión del paro, orden en la calle, igualación de las condiciones, supresión de los crímenes... Y aunque se ha necesitado más tiempo para acostumbrarse a la revolución de 1917, también esto está en la misma perspectiva. Desde el momento en que el Gobierno soviético ha sido un órgano de orden y de progreso se estaba dispuesto a aceptarlo y a perdonar algunos fusilamientos intempestivos. Las ideologías revolucionarias se han convertido en ideologías del consentimiento. Ahora bien, ¿qué busca el hombre moderno si no es precisamente consentir y adherirse? Es el polo magnético más fuerte que orienta su pensamiento. Hoy, precisamente, la revolución es el mayor poder que actúa en el sentido de la adhesión, del consentimiento, del conformismo. De ahí que haya coincidencia profunda entre lo que espera el hombre moderno y lo que le propone (efectivamente) un poder revolucionario. Ello será tanto más seductor cuanto más explosivo sea el vocabulario: no hay contradicción entre los puntos uno y tres; cualquier hombre de estos tiempos desea la conformización al hablar de no conformismo. La utilización del vocabulario revolucionario responde a este doble deseo. Por ello, la revolución es hoy arrastrada al fango del bienestar, forma positivamente parte del campo mental de nuestra opinión, sirve para todos los cometidos bajos; revolución, buen criado celoso que, con cara de querer romper la cristalería de Bohemia, trabaja concienzudamente para limpiarla y ordenarla.

2. LA TRIVIALIZACION POLITICA

El uso de la palabra revolución, su aplicación a realidades triviales, la creencia de que el arte o la literatura son revolución nos han introducido en esta trivialización. Pero este fenómeno se observa también en el marco político, en el que, sin embargo, debería haber conservado su valor. Hay que considerar aquí dos aspectos. Ante todo, el hecho de que el Estado se ha convertido en revolución. El hecho de que los mitos revolucionarios han caído en un supino verbalismo.

* * *

Siempre ha parecido que el Estado era el enemigo de la revolución. La revolución se hacía contra el organismo político existente. De manera accidental, quizá, ambos términos podían unirse. Cuando Cromwell hizo su revolución, el Estado que de ella salió se calificó de revolucionario, acaso por primera vez.

Sin duda, B. de Jouvenel tiene toda la razón al demostrar que el Estado es un agresor permanente del orden social, que se presenta en relación con una sociedad como una revolución permanente, destruyendo las estructuras que ponen obstáculos a su expansión. El poder está naturalmente dedicado a trastocar, a despojar a las autoridades sociales; tiende necesariamente a aliarse con la plebe, el pueblo, el proletariado. Destruye necesariamente el orden social de que emana. Y en un importante análisis, B. de Jouvenel muestra que el Estado a la vez "garantiza a través de sus órganos las situaciones establecidas y las mina a través de su legislación". "Si se le examina en su ser, es defensor de los privilegiados, pero si se le examina en su devenir, se le encuentra agresor necesario del "patronato", término bajo el que enmarcaré aquí a todas las autoridades sociales." "Y esta tendencia no tiene que ver con la forma del Estado, sino con la esencia del poder" [14]. Se trata, pues, en

[14] DE JOUVENEL, B.: *Du Pouvoir*, 1947.

cierto sentido, de una constante. Pero lo nuevo aquí, lo que atestigua la trivialización, es, por una parte, que el Estado proclame esta naturaleza, que el pueblo reconozca esta vocación, y, por otra, que no pueda haber otra revolución que aquélla, ya que el Estado accede al monopolio revolucionario, y finalmente que todo poder político pretenda acaudillar la revolución política.

A partir de 1792, el Gobierno se dice revolucionario, Robespierre y Saint-Just harán una teoría, por lo demás sutil, para explicar en qué están asociados Gobierno y revolución. Había que demostrarlo, pues no era del todo evidente. El hombre había siempre pensado lo contrario. Robespierre distinguirá "el orden constitucional del poder que sigue las reglas del derecho y garantiza la libertad pública, y el orden revolucionario que tiene una actividad extraordinaria, sin reglas uniformes, actuando rápidamente y por todos los medios, en presencia del peligro y de la necesidad. El Gobierno es, sin embargo, legítimo y justo. Pretende la salvación del pueblo. Se refiere más a la soberanía del pueblo que a la de la nación... El Gobierno asegura la autoridad y el reino de las leyes. No es arbitrario, sino que está ordenado a la necesidad... El Gobierno se dice revolucionario porque actúa al margen de los principios constitucionales y de la Declaración de los Derechos del Hombre que son suspendidos..." Todo esto demuestra que esta concepción del Gobierno revolucionario posee un carácter preciso: es una institución muy temporal, ligada a la situación de la patria, al peligro militar. Por otra parte, lo que caracteriza a este Gobierno es mucho más un cierto modo de acción que su objetivo: actúa al margen de las leyes. Por esto es revolucionario. Es también el producto de la revolución. Pero no ha adquirido un "ser revolucionario", el Estado no es en sí calificado de esta manera. Finalmente, la honestidad de los Convencionales planteaba correctamente el problema: puesto que se actúa de manera revolucionaria, ello quiere decir que el Estado no obedece ya a las leyes; no hay derechos del hombre ni regularidad de las operaciones: es la razón de Estado sin freno, la dictadura del terror. Pero se decía y se reconocía.



Los tiempos han cambiado mucho. Hoy es obvio que el Estado puede ser revolucionario. Desde el momento en que se admite que la revolución está en el sentido de la historia, que no se efectúa en un brusco sobresalto, que el paso al comunismo no es ya lo que dejaba esperar Marx, una breve sacudida que cambia la sociedad capitalista llegada a su culmen, sino, al contrario, una larga marcha de construcción, que el desarrollo de la producción y la organización de esta sociedad son el fruto de la actividad del poder político *después* de la revolución política, pero *antes* de la revolución socioeconómica a la cual se tiende, entonces, a partir de este cambio total de concepción, parece evidente que el Estado sea calificado de revolucionario. No ya porque ha salido de un motín, ni porque actúa fuera de las leyes, sino en sí, en su ser profundo. Es revolucionario porque está en las manos de la clase revolucionaria, porque está ligado al partido que encarna a esta clase, porque tiene por fin la revolución final, porque no puede haber ya otra revolución que esta última revolución histórica que prepara la sociedad comunista (o, según las opciones, prehistoria que prepara la historia). Esta concepción, según la cual el Estado es revolucionario, mejor dicho, está asimilado a la revolución, procede del marxismo-leninismo. Estamos ante una ficción total, pero que ha dejado de convertirse en ficción en razón de la creencia generalizada, por la adhesión de la opinión: se deja de apercibir la enormidad de esta proposición. Se cree. Y esta creencia da realidad a la cosa. Pero modificando, evidentemente, todo lo que se podía saber hasta aquí sobre la revolución. De ahora en adelante, el Estado establece el tipo de la revolución, y es él el que la hace. Castro formula los criterios de la verdadera y de la falsa revolución. "Lo que distingue al verdadero del falso revolucionario es el compromiso verdadero, la elección en favor de la acción". Nadie más está habilitado para pensar la revolución, para dirigirla, orientarla, proporcionar los medios: sólo el Estado. Y él es, por supuesto, el que atestigua la validez exclusiva de esta única forma revolucionaria. El Estado da una etiqueta de garantía para todo: a las mercancías, cuya calidad atestigua; a la enseñanza, que reconoce, y, de pa-

so, a la revolución. Esta garantía del Estado es la única verdadera. Más aún, el Estado revolucionario encarna, como todo Estado, la sociedad, que debe ser por entero revolucionaria. Y entonces tenemos derecho a esta perla: "El que abuchea a las banderas de un Estado se desacredita a los ojos de todo ciudadano civilizado y actúa contra las leyes". Podríamos pensar que estamos leyendo a Déroulède; no, pues el texto prosigue: "Pero el que ofende a la bandera roja... se excluye a sí mismo de la comunidad de *todas las personas honradas*" (Moción del P. C. checoslovaco, abril de 1969). La revolución, aval de la respetabilidad y del conformismo. Maravilloso avatar, pero no es ninguna declaración excepcional: así hablan todos los líderes de izquierda. "La verdadera querella está entre los que quieren hacer la revolución y los que quieren frenarla", dice también Castro [15]. Está claro que quien quiere hacerla es el Estado cubano. El fija los objetivos y los enemigos de esta revolución. Excluye seguramente cualquier otra orientación: ¿No excluye el Estado las acciones paralelas? En este terreno también. Y por esta razón ataca a los pretendidos revolucionarios marxistas. "Hay una fraseología marxista que no se distingue absolutamente del Rosario o del catecismo católico: se les ha puesto una camisa de fuerza a las ideas revolucionarias". Y el que va a liberar la idea revolucionaria es el Estado cubano. Había en otros tiempos duras controversias ideológicas entre los marxistas, pero se trataba de doctrinarios, de teóricos, de jefes de partido, de hombres comprometidos contra la sociedad, contra el Estado. Ahora, estas mismas querellas se sitúan al nivel de los jefes de Estado y ponen en movimiento los aparatos gubernamentales. El paso de lo antigubernamental a lo gubernamental era por lo menos una píldora considerable para poder tragarla: capaz de ahogar. Se sabe cómo Stalin llegó a ello al acentuar un aspecto de la política de Lenin: disociando de manera estrechamente asociativa el aparato del Estado de el del Partido, el cual acaba por poseer toda la autoridad, manipula la apariencia gubernamental. El secretario general del Par-

[15] Estas citas y las siguientes están tomadas del discurso de Castro en la conferencia de La Habana, agosto de 1967.

tido detenta la función revolucionaria y da su bendición a las obras del Estado, que por esta razón recibe también este calificativo. Hoy, la situación se ha hecho tan común que ya no es necesario tomar tantas precauciones. Pero esto produce extrañas consecuencias. Una decisión de este Estado "revolucionario" corre el peligro (y ello ocurre constantemente) de ponerle en contradicción con otro Estado no menos revolucionario. ¡Ahora se ha convertido en un asunto de gobierno! No es necesario recordar el conflicto entre la U. R. S. S. y China. Ahora bien, la acusación constante que se dirige al otro es la de contrarrevolucionario. Así lo afirma la China de la U. R. S. S., e inversamente.

Esto se ha manifestado también claramente en la crisis checoslovaca (marzo-septiembre de 1968). La revolución se identifica totalmente en la U. R. S. S. con el Estado soviético, con la liga del comunismo ruso. "La contrarrevolución se infiltra en el Ejército checoslovaco", dice *Estrella Roja* (24 de agosto). Hay que saborear la fórmula. ¡Quién hubiese creído que la función del ejército fuese hacer la revolución! Y como la revolución es una causa sagrada (véase *Exégèse des nouveaux lieux communs*), *Pravda,* 26 de agosto, habla de los "iconoclastas del leninismo". No se podría decir más claramente que el leninismo se ha convertido en un icono, un objeto religioso, un centro de culto. Lo que corre parejo con la identificación de la revolución con el Estado.

Así, pues, en adelante nos encontraremos en presencia de poderes, de definiciones, de acciones llamadas igualmente revolucionarias, pero contradictorias. Sólo el Estado define la revolución por su perímetro de acción. En febrero de 1968, Castro, después de otras cien depuraciones, liquida la "microfracción", es decir, el grupo Escalante en el P. C. cubano. Escalante podía aparecer como un marxista mucho más consciente y serio que Castro. Pero ha perdido la partida, y se le considera contrarrevolucionario. Sin embargo, como es prosoviético, Castro tiene que precisar que no es un gesto antirruso. Hay así una admirable mezcla de motivos revolucionarios y de necesidad para el Estado de comportarse como tal y, por consiguiente, de tener una cierta política extranjera no

del todo revolucionaria. Castro no hace más que seguir el ejemplo de sus predecesores. Hay tal asimilación entre Estado y Revolución que, de ahora en adelante, todo lo que está contra el Estado está contra la revolución. Toda desobediencia a la administración y a la policía deja de ser un simple delito, para convertirse en un acto político que atenta contra la gran diosa Revolución desde ahora encarnada en la Policía y en el Secretario. No puede haber duda. Recordemos hasta qué punto la insurrección de Berlín de 1953, y luego la de Hungría, fueron ante todo acusadas de ser contrarrevolucionarias: estos comunistas, estos obreros, son juzgados por el simple hecho de levantarse contra el Estado socialista, cualesquiera que fuesen por lo demás sus motivos; podían ser auténticos marxistas, tratar de mejorar la orientación política del Estado socialista, proclamar los derechos de la clase obrera, todo ello no es nada frente al Estado, que lo es todo. Y del mismo modo que traza el límite y la línea de la revolución, del mismo modo que juzga lo que es contrarrevolucionario, así también pone en su sitio a los organismos de la revolución. Es conocida, y es inútil detenerse en ello, la singular confusión que tiene lugar desde 1919 entre la política rusa y el desarrollo de la revolución.

¿Eran los partidos comunistas adheridos al Komintern agentes del expansionismo ruso o tácticos de la revolución comunista? Es demasiado fácil decir con desenvoltura: ¡las dos cosas al mismo tiempo! No, unas veces una, otras veces otra, pero siempre la primacía del Estado, siempre el mismo, ya sea monárquico, fascista, republicano o comunista. En todo caso, por sí mismo jamás revolucionario, pese a sus declamaciones. Este Estado instala sobre su propio territorio los organismos revolucionarios, así los soviets (que dejarán pronto de existir) y ahora los comités revolucionarios en China. Estos comités, apoyo de la revolución cultural, base de una nueva administración, son teóricamente espontáneos; en realidad, su iniciador es el Estado chino. ¡Hay que maravillarse de ver a un Estado extender sobre su propio territorio el grano revolucionario! Revolución domesticada, trivializada, basada en órdenes y sin sorpresas. Pero la mayor admiración debe provenir de esta notable

inversión, según la cual el Estado, que ha sido siempre el objeto del odio de las revoluciones, se haya convertido pura y simplemente en la revolución absoluta.

* * *

Tan bella lección dada por el marxismo no podía perderse: pronto todos los que se comprometieron en un proceso revolucionario hicieron la misma asimilación, y por todas partes el Estado fue el depositario de esta verdad. Los tiempos habían cambiado mucho desde mediados del siglo XIX, cuando bastaba ser acusado ante un tribunal de revolucionario para ser condenado. Pasaron ante todo la revolución fascista y la revolución nazi, tan auténticas como las otras. Creadoras del Estado nuevo. En Italia como en Alemania fueron la deportación y el hacha las que sancionaron el crimen de estar contra la revolución, es decir, ¡contra el Estado! No hay que olvidar hechos de este género: no hay que olvidar que a partir del momento de la asimilación, el propio Estado se define como revolucionario, y nada podrá demostrar que no lo es. ¡Los comunistas podrán gritar que es una impostura! ¿En nombre de qué? Ellos mismos han dado el ejemplo. Tito llegará a decir que cuanto más crece el Estado más se extiende la revolución. Me parece bien. ¡Pero no he podido todavía encontrar un solo criterio específico de este Estado revolucionario! A menos que nos dejemos caer en la trampa de las palabras: "Estado campesino y obrero", etc. Esto es, además, puro verbalismo e idealismo, sin ningún contenido. Sólo el Estado juzga. Y así, desde lo alto de su seguridad revolucionaria, el Estado chino podía proclamar en junio de 1967 que, en el caso de Israel, los palestinos representaban "el verdadero pueblo y la verdadera estructura democrática: la revolución democrática será realizada por los palestinos". Admirable abstracción e irrealidad. ¿Los palestinos demócratas? ¿Los palestinos revolucionarios? Es siniestramente cómico. Pero no: lo son en efecto, puesto que el Estado chino, garantizador revolucionario, así los ha designado. Sabemos ahora dónde está la revolución, la buena. Defini-

ciones de este género atestiguan solamente hasta qué punto la palabra ha perdido su sentido y su contenido. Y es fácil ver las derivaciones que permiten llegar a esto, partiendo de la teoría leninista de las reservas del proletariado, de lo contrarrevolucionario objetivo, etc. Pero ante esta prodigiosa mistificación, acaso habría que preguntarse si precisamente esas teorías no son ya traición de la revolución, no están ya fabricadas mucho más en función de las necesidades del Estado que de la realidad del proletariado. No nos paremos en tan buen camino. ¿Por qué vamos a olvidar la revolución nacional? Después de todo, el Mariscal realizó también un acto revolucionario al derribar la República. Y puesto que la inmensa mayoría en Francia estaba contra la patria, proclamar el valor absoluto de ésta, ¿no era palabra revolucionaria? ¡Pero no hay que buscar razones! Es una revolución porque el Estado lo ha dicho. Y si otro Estado (soviético) dice que no, eso ya no tiene importancia sino cuando el Estado soviético proclama al chino contrarrevolucionario. Lo que cuenta es ser el más fuerte. Mientras reinó el régimen de Vichy, la revolución nacional no dejó de funcionar. Pero a partir de 1944 no hubo ya Estado de Vichy, es decir, no hubo ya revolución. En este momento era posible demostrar que esta revolución era una pamema. ¡Pero no antes! Y del mismo modo con Stalin. Después de su muerte se descubre que había echado abajo la revolución. Pero hasta 1953, su gobierno era el órgano de ella, su expresión, ¡la única forma posible!

Y todo ha continuado: la principal función del Estado consiste en ser, en hacer la revolución. El presidente De Gaulle se proclamó el primer revolucionario de Francia. La revolución es su clima normal. La primera preocupación del presidente Massemba Debat, cuando se le discute, consiste en crear un Consejo Nacional de la Revolución (¡pero no le dio resultado!). En Vietnam del Sur se constituyó en 1968 un "Comité gubernamental de desarrollo revolucionario". Cuando los militares brasileños toman el poder en 1964 es para anunciar la apertura de la *Revoluçao,* y la consigna del golpe de Estado militar argentino de 1966 es *Revolución.* Uno acaba por preguntarse si queda aún algún lugar en el mundo donde el

Estado no sea revolucionario. Los constitucionalistas deberían revisar su análisis del Estado, pues parece ser que hoy la función principal del poder político *vigente* consiste en llevar a buen fin la revolución.

La palabra revolución se ha prestado a todo. Y así, después del referéndum de septiembre de 1968, el gobierno de los coroneles declara en Atenas que "la revolución, que era una necesidad histórica, se ha constituido democráticamente". Esta admirable fórmula une todos los temas, el de la necesidad histórica y el de la legitimidad popular. Toda la Izquierda se encuentra aquí. ¡Quién hubiese creído que esto pudiese estar en boca de coroneles fascistas! Pero no es nuevo. Y ellos pueden dar efectivamente la mano a la "verdadera" Izquierda, cuando el gobierno mejicano atribuye a su partido el título de "Partido revolucionario institucional". Todos se ponen de acuerdo para demostrar que la palabra ya no significa nada.

Pero ¿cómo comprender la relación establecida por doquier entre el Estado y la revolución, relación que va hasta la asimilación? Seguramente en la perspectiva marxista-leninista se ve claramente que el Estado tiene una función que desempeñar hacia esa revolución. Pero, ¿en otras partes? Ello sólo puede explicarse por un cambio decisivo que concierne a la misma revolución. Hemos dicho ya que este término ha tomado ahora en la opinión pública una connotación positiva. Pero ello no basta. Se ha adquirido progresivamente la convicción de que el movimiento revolucionario es finalmente la más profunda expresión de la voluntad del pueblo. El voto, incluso el referéndum, sólo son remedios para salir del paso. Donde el pueblo se ha expresado directa, libremente, ha sido siempre en el empuje revolucionario. Y desde que el socialismo se ha convertido en la idea más trivial, la más común de nuestra sociedad (pues el último de los reaccionarios se ve obligado a reconocer la validez de ese socialismo), no se trata sólo de la Revolución de 1789, sino también de la de 1917. La revolución se ha asimilado pura y simplemente a la voluntad del pueblo. Ahora bien, vivimos en la convicción de que un Estado sólo tiene validez si expresa la vo-

luntad colectiva. La legitimidad del Estado reposa, virtualmente, en la soberanía popular. Basta acercar ambas corrientes, y entonces el Estado únicamente aparece como legítimo si en sus comienzos se funda en un acto revolucionario. Lo es todavía mucho más si su preocupación principal es precisamente extender la revolución, actuar en nombre de la revolución: entonces no hay ya falla alguna, ningún hiatus entre el Estado y su propia legitimidad, constantemente renovada, no ya por alguna votación o referéndum del que se puede siempre dudar y que sólo expresa la voluntad del pueblo en un instante, sino por la acción misma del Estado: si la revolución es la voluntad del pueblo, el Estado que hace la revolución se encuentra en acuerdo permanente con su pueblo. ¿Silogismo? ¡De ningún modo! Realidad mucho más concreta que todas las teorías políticas, que reposan sobre la creencia común, la adhesión del corazón y los tópicos. Lo importante aquí es comprender que son ideas progresivamente formadas en el conjunto de la opinión, paralelas en algún modo, sin contacto racional una con la otra, pero que, al encontrarse en la misma persona, tienen esta cohesión de evidencia mucho más sólida que todas las demostraciones. Y llegamos a la imperiosa necesidad para un gobierno de proclamarse revolucionario: si no lo hace, no puede ya aparecer a los ojos del hombre de la calle como totalmente legítimo. Tanto más que este hombre, imbuido de la convicción de que la revolución es excelente y la única expresión de la voluntad común, tiene de todas formas un poco de miedo... a todos estos motines, estas barricadas, estas condenas arbitrarias..., mientras que si el mismo Estado hace la revolución, ¡qué tranquilidad!, se tiene toda clase de garantías, orden, procedimiento, planificación, la revolución ya no tiene su cara histérica, solamente helada. El hombre de la calle lo prefiere.

Así, por esta vía, la revolución se convierte en la esencia misma del Estado. Pero esta identificación atestigua al mismo tiempo el terrible engaño en que vivimos, esta dilución revolucionaria, vulgarización, trivialización, inversión. Pues bien, ¿puede el Estado ser revolucionario? ¡Hay que haber perdido el sentido del Estado y de la profundidad de la revolución para empalmar dos términos ra-

dicalmente contrarios! "Implica contradicción, dice Proudhon, que el gobierno pueda jamás ser revolucionario, y ello por la razón muy sencilla de que es gobierno" [16]. Sí, por supuesto, razón muy sencilla, y nada ha cambiado desde Proudhon. ¿A quién se hará creer que la dictadura staliniana, la hiperdictadura maoísta, la tecnocracia actual, la incoherencia autoritaria de Fidel Castro son verdaderamente revolucionarias? Pese a las demostraciones de Lenin, el Estado es siempre, donde quiera que sea (en una sociedad socialista o no), cualquiera que sea su origen (revolución o golpe de Estado), contrarrevolucionario. Pues no puede querer otra cosa que durar, mantenerse a toda costa y luchar contra todo lo que le pone en cuestión, es decir, contra toda revolución. Y si trata de provocar la revolución en otras partes, es para romper el Estado adverso: actúa como Estado, ¡y su forma no cambia nada! "No hay dos especies de gobierno, como no hay dos especies de religión: el gobierno es de derecho divino o no lo es (¡sí!, ¡incluido el castrismo o el maoísmo! [17]), del mismo modo que la religión es del cielo o no es nada. Gobierno democrático (en el buen sentido, por supuesto) y religión natural son dos contradicciones, a menos que se prefiera ver en ellos dos mistificaciones... Mientras que el pueblo, en cada revolución creía reformar, según las inspiraciones de su corazón, los vicios de su gobierno, era traicionado por sus mismas ideas; creyendo poner el poder en sus intereses, lo tenía siempre, en realidad, en contra de sí. En lugar de un protector, se daba un tirano...". No se necesita ser anarquista para comprender esta rigurosa oposición. Marx estaba también de acuerdo, y ello no puede atribuirse únicamente al Estado burgués. Y entonces se comprende el largo camino que ha recorrido la opinión en esta decadencia de la revolución.

* * *

[16] Esta cita y las siguientes están tomadas de PROUDHON: *Idées générales de la révolution au XIXe siècle.*

[17] Las palabras entre paréntesis son evidentemente añadidos personales.

Esta trivialización política de la revolución comporta la trivialización del mito revolucionario en sí. No se trata solamente de un verbalismo revolucionario en oposición completa con la realidad de la conducta, sino también de la creación de un universo mítico en el que se evoluciona con facilidad, así como de la confusión de la revolución con cualquier cosa, y entre otras la Revolución.

Examinaremos estos tres hechos sucesivamente. El primero, el más superficial, se observa en ciertos organismos patentados de la revolución, y que, generalmente, cuando su vigor decrece, continúan hablando indefinidamente de la revolución, mientras que su comportamiento es un mentís a su palabra. El ejemplo más flagrante es el de la C. G. T. Hará pronto veinte años que esta asociación lleva una política perfectamente conforme a su ser, es decir, reformista y burocrática. Se conoce bien el drama de la confederación, como de muchos otros organismos del mismo género: a medida que van creciendo, necesitan cuadros confirmados; éstos hacen del sindicalismo una carrera, se convierten en burócratas. Y no puede ser de otra forma: el número de adheridos y la complejidad de las operaciones implica personal permanente. Además, estos sindicatos son llamados a participar en operaciones económicas cada vez más difíciles (el Consejo económico, y luego la Comisión del Plan de Desarrollo). De ahí que sea necesario que sean representados por expertos, sin lo cual su palabra no significaría nada, su incompetencia anularía la participación. Pero estos expertos evidentemente no son proletarios. Tratan el problema económico como sindicalistas: tampoco son revolucionarios. Dicho de otra forma, todos los cuadros pierden a la vez la calidad obrera (incluso si son *de origen* obrero) y su espíritu revolucionario. Esta es la situación de la C. G. T., y esto se acentúa a medida que su función crece, que es reconocida como el interlocutor válido, el representante más cualificado de la clase obrera, y que, por tal razón, no deja de estar en diálogo con el poder, entrando progresivamente en el juego de lo que se llama la democracia organizada. Pues, tanto en sus estructuras como en su estrategia, la C. G. T. es llevada progresivamente a ser puramente reformista y a no poder ya poner en cues-

ción las estructuras de la sociedad o el Estado en las que participa. Pero como pantalla ante esta realidad, se despliegan una fraseología revolucionaria y una intransigencia aparente. La clientela de la C. G. T. es sin duda la parte más extrema de la clase obrera francesa. Y esta clientela impone un cierto estilo verbal, si no de acción. Es preciso que la C. G. T. continúe condenando el capitalismo, proclamando la lucha de clases, predicando los venturosos días venideros, anunciando la toma del poder por el proletariado y amenazando con la huelga general, sin lo cual la mayor parte de su clientela desaparecería: es mantenida, en este verbalismo revolucionario, por sus adheridos que aguardan y esperan todavía el gran día. Pero no es solamente el empuje de la base lo que le hace hablar así, es también el dogmatismo comunista. La C. G. T. es comunista, es vano discutirlo. Ahora bien, el comunismo se presenta todavía como la intransigencia revolucionaria absoluta. Hay principios que mantener, un vocabulario ya clásico que utilizar. Este vocabulario, de una gran violencia, no tiene ya contenido alguno: está perfectamente estereotipado. Se puede perfectamente no leer ya las declaraciones oficiales del secretario de la C. G. T., como tampoco las del secretario del P. C., de antemano se sabe lo que hay en ellas. Se puede igualmente hacer el juego al que me he dedicado hace tiempo: tomar las proclamas de la C. G. T. cada dos o tres años, se repiten idénticamente, apenas se hace alusión a la circunstancia, a la coyuntura (sería delicado, dado que con relación a los hechos, a la coyuntura, el comportamiento de la C. G. T. es reformista). Lo importante es la proclamación ritual de que la C. G. T. es revolucionaria, agente de la lucha de clases, y trabaja por la unidad del proletariado. El dogmatismo comunista se traduce en una serie de "slogans" que es imposible evitar: ahora bien, estos "slogans" responden a las exigencias de la clientela, es decir..., así, la revolución sobrevive en el vocabulario en perfecta contradicción con el comportamiento. Pero un último hecho induce igualmente esta situación: la debilidad real de la Izquierda política. En la medida misma en que los grupos políticos de izquierda son prácticamente incapaces de actuar, de hacer la revolución o incluso

de asegurar un relevo político, por falta de hombres, de voluntad revolucionaria, de análisis correcto de la situación, de estrategia, en la medida en que están perfectamente desprovistos de todo, la gran compensación (¡y no es solamente un vicio francés!) es hablar. Las palabras dan la sensación de que la cosa existe al menos en alguna proporción. Cuanto más impotente es esta Izquierda política más se proclama intransigente y lleva el discurso revolucionario a sus extremos. Ahora bien, la C. G. T. se encuentra estrechamente ligada a la Izquierda política, comparte su suerte y sigue su destino, por el hecho mismo de que ha abandonado su especificidad sindical, de organización, de objetivos y de doctrina. Desde el momento en que renunció a la independencia y se politizó, en que rechazó el anarcosindicalismo, no podía menos de depender de la Izquierda política y compartir su impotencia. Ello condujo entonces a la C. G. T. a la extraña dicotomía entre exigencias concretas muy moderadas, razonables, base de discusiones, y un lenguaje tempestuoso. Es difícil hacer reposar por mucho tiempo sobre principios revolucionarios absolutos reclamaciones de detalle, que dan alguna satisfacción material. Pero es muy cierto que los hechos, las actitudes dominan sobre el ritualismo verbal. Al estudiar la "contradicción militante", D. Mothé habla de la ruptura del lenguaje sindical: "El sindicato gestiona la contestación y la reivindicación. Por este hecho, como gestor, tiene una función de una naturaleza diferente a la de los trabajadores, los cuales no gestionan nada en absoluto. El sindicato está especializado en la solución de problemas particulares... Esta sociedad sindicalista emplea un lenguaje de sobreentendidos que hace aflorar, mediante pequeños toques, los problemas reales. De un lado, se tiene un lenguaje tan cercano a la realidad que ha dado y da todavía un argot expresivo y viril; de otro, un modo de expresión que está marcado por la repulsión de lo real... El sindicato está desgarrado por la contradicción: oponerse a una sociedad de clase y colaborar con ella... En los países modernos, el sindicalismo no tiene objetivo fundamentalmente diferente del de la sociedad en la que vive... Incluso si se pretende que el aumento del nivel de vida de los trabajadores

es un "slogan" mistificador por parte de los Estados, es preciso reconocer... que los Estados se han orientado hacia este objetivo... Pero, ¿puede crearse una ideología que repose esencialmente sobre la rapidez del desarrollo del nivel de vida? Y, sin embargo, las divergencias entre los Estados y los sindicatos están esencialmente en este punto" [18]. Dada esta imposibilidad..., se reemplaza la ideología por un vocabulario y formas rituales a las que se reduce toda la revolución.

* * *

En un grado ligeramente más profundo (pero en el que, por lo demás, se encuentra también la explicación del fenómeno de adhesión, de creencia, que persiste en las tropas sindicalistas hacia la fraseología sin contenido ni realidad que indicábamos más arriba) encontramos la existencia de una especie de mitología revolucionaria que se respira en ciertos medios, casi inconscientemente, y que conduce a actitudes de evidencia. Fr. Bourricaud ha analizado muy finamente esta impostura en América Latina. Está claro, es evidente, que América Latina está en una situación objetivamente revolucionaria, que está repleta de revoluciones, que está preparada para inclinarse hacia la revolución: ahora bien, todo ello difundido por la prensa, mantenido por innumerables textos de intelectuales es un mito puro y simple. "No hay prejuicio más difundido que la oposición de un país oficial constituido por una camarilla ciega, una oligarquía egoísta, y un país real en estado de rebelión latente" [19]. Esta creencia, esta adhesión de evidencia conduce forzosamente a equivocaciones y a interpretaciones ridículas: en particular, estamos ahora habituados a considerar cualquier sublevación campesina, cualquier motín estudiantil como signo, preámbulo, comienzo de la revolución. El mito, al tener un carácter de creencia indiscutible y de globalidad, permite a la vez la interpretación y

---

[18] MOTHÉ, D.: *Militant chez Renault*, págs. 105-138.
[19] FR. BOURRICAUD: *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain*, 1967.

la clasificación. Desde el momento en que se vive en el mito revolucionario, de un lado todos los hechos son interpretados a través de este cristal de color (y a veces deformante), y de otro, son todos clasificados en relación con el esquema revolucionario incluido en el mito. Los medios revolucionarios (por ejemplo, en Francia, el P. S. U., todos los grupos de extrema izquierda) presentan semejanzas notables con los medios religiosos, en particular en este campo: se vive en el mito, como si la revolución fuese algo totalmente natural (para los medios religiosos: como si Dios y la fe fuesen algo totalmente natural). Ocupa tal sitio en el corazón y el cerebro, que todo es reconducido a ella sin ningún espíritu crítico ni discernimiento de orden alguno. Se ha convertido en evidencia. Evidencia formal, por supuesto, ¡puesto que no está ahí! Pero evidencia tal que nada puede serle ya extraño o lejano. Todo está presentado o interpretado en el sentido de la revolución, aun cuando nada lo anuncia y haya que atribuir los hechos por los que uno se interesa a una constelación muy diferente. Evidentemente, ya no es necesario probar nada, ni conocer nada de lo real: el mito reemplaza a la realidad. Dandieu subraya hasta qué punto es ésta la actitud de reformistas que se hacen la ilusión de "que un reformista, un evolucionista pueda, jugando a voluntad con el empirismo o más bien con la dialéctica hegeliana, utilizar ciertos factores de rebeldía para hacerse ilusión a sí mismo y hacer ilusión a los demás; ya hable de clase, de raza, de grupo, ya evoque conflictos parciales, motines sangrientos, golpes de Estado, destrucciones o construcciones masivas, no son más que atributos externos de la revolución, perdidos, extraviados en un cuadro que no es revolucionario..." [20]. Sobre todo es preciso comprender hasta qué punto estas realidades indiscutibles, esta palpitación revolucionaria permanente, este método universal de comprensión, en nada son una actitud revolucionaria, una difusión del pensamiento, una preparación para la acción, un enfoque de la revolución. Todas estas familiaridades con la revolución la hacen huir. Ella es huraña.

[20] DANDIEU, *op. cit.*, pág. 169.

Estamos en el mito (el mito político, ¡él no es huraño!), es decir, dentro de este contexto, al nivel de la propaganda, y de la mentira, de la ilusión finalmente. Cuanto más se mece uno en la ilusión revolucionaria, cuanto más se utiliza su lenguaje y sus conceptos, más se destruye la posibilidad real de la revolución por medio de la trivialización.

* * *

En el mismo orden de ideas, la trivialización se revela por la confusión entre la revolución y muchos otros acontecimientos. El ejemplo más sencillo hoy es la descolonización. Parece de todo punto evidente que descolonización entraña la revolución, e incluso que se identifica con ella. Al final de la Resistencia, tomamos como consigna: "De la resistencia a la revolución". Ello significaba un paso, una transformación, un camino a hacer, y, por consiguiente, una distancia. No era evidente que perseguir y echar a los alemanes debiese producir una revolución. Sólo era preciso prepararse, una vez hecha la liberación, para aprovechar circunstancias, la aparición de nuevas fuerzas políticas, solidaridades, organizaciones, ideologías forjadas en común durante tres años, para intentar una revolución. Esta esperanza fracasó, pero el análisis era bueno. La Resistencia era victoria sobre el nazismo, no era una revolución. Ahora, al contrario, la descolonización es la revolución.

Estudiaremos más tarde la validez de esta afirmación: subrayemos solamente que esta asimilación expresa la trivialización de la idea de revolución común a los occidentales y a los demás pueblos.

3. LA TEOLOGIA DE LA REVOLUCION [21]

Hemos llegado a la última etapa de nuestro estudio sobre la trivialización. Los intelectuales cristianos se meten en la revolución.

---

[21] He aquí una pequeña bibliografía sobre la cuestión: *Église et société, l'Éthique sociale chrétienne,* 1966; RICH: *Glaube in politischer Entscheidung,*

En los terrenos políticos, sociales, económicos, los intelectuales cristianos han tomado la costumbre desde hace dos siglos de llegar tarde. En general, se aperciben de los fenómenos cuando éstos se han acabado. Se han apercibido de la importancia de la clase obrera cuando ésta comenzaba a declinar y se anunciaban, más o menos pronto, importantes disminuciones. Los intelectuales cristianos se aperciben de un hecho de este orden cuando se ha convertido en evidencia, cuando ciega, todo el mundo habla de él y, en definitiva, ya no es sino un tópico. Como se han dado cuenta desde hace veinte años de su carácter resueltamente retardatario, se ha asistido a dos agitaciones típicas: ante todo cuando se adhieren a una de estas posiciones ultratriviales, tratan de singularizarse tomando una actitud extremista: mientras que todos creen en lo que acaban de descubrir hacen proclamas ultras para no quedarse al margen. Y así, bruscamente, pasan de la ignorancia a la más extrema exaltación, despreciando todos los factores de fondo. En segundo lugar, tienen la tentación a precipitarse en todas las novedades, sean las que sean, precisamente para estar seguros de no evitar la cuestión importante. Se les ve entonces adoptar las posturas más sorprendentes, las más aberrantes: su preocupación es atrapar el tren, pero como no están preparados para una reflexión de este orden, como son inocentes, toman regularmente un espejismo por la realidad, y se precipitan sobre el espejo como las alondras que lo han confundido con el sol. Por este motivo, sus posturas de vanguardia son bromas pesadas que muy regularmente les llevan a dejar de lado problemas decisivos de la sociedad. Pese a su vanguardismo, continúan siendo siempre los últimos en darse cuenta de que pasa algo. Muy particularmente los trabajos de la conferencia ecuménica Iglesia y Sociedad (1966) son característicos de estas dos tendencias. Cuando la descolonización ha acabado, los intelectuales cristianos hacen demagogia y se convierten en descolonizadores delirantes.

1962; "Théologie de la Révolution", número especial de *Christianisme social,* 1967; "Foi et Révolution", *Frères du Monde,* núm. 51, 1968; GOLLWITZER, LOCHMANN, SHAULL: *Une théologie de la révolution,* 1968; CARDONNEL: *Dieu est mort en Jésus-Christ,* 1968.

Cuando un grupúsculo terrorista lanza un manifiesto, lo confunden con el Manifiesto de Marx, y se precipitan para ser los primeros. Desgraciadamente, tres meses más tarde, no se habla ya de ello. En otras palabras, ver a los intelectuales cristianos interesarse en un problema es testimonio muy seguro de la trivialización de este problema. Lo mismo con la revolución. Desde hace cuatro años, ya no hay otra cuestión, y las manifestaciones recientes han confirmado esta corriente [22]. Y así los intelectuales cristianos se apasionan hoy por la revolución, y cada día la información vierte en las iglesias centenares de noticias sobre todos los actos revolucionarios que se producen en el mundo.

* * *

En realidad, ¿cómo y por qué estos cristianos han sido conducidos a este punto? Parece ser que el camino es muy sencillo. Con su conformismo habitual, los intelectuales cristianos han adoptado de la ideología y la fraseología socialistas que llevan por todas partes. Hablan tranquilamente de clase, y lo explican todo por las relaciones de clase. Por otra parte, han sufrido la contaminación de la politización de nuestra sociedad. En la medida en que el Estado lo ha invadido todo, todo en efecto se ha convertido en político. De ahí que para ellos el problema no sea la vida del hombre, sino la transformación de la sociedad. La gran cuestión es la Etica Social y el fundamento teológico de lo que pasa efectivamente en la sociedad moderna. "No podrá haber otra solución que la solución política", proclama el Manifiesto del Clero de la región parisina de mayo de

[22] En realidad ha habido ya un pensamiento cristiano sobre la revolución mucho antes. ¿Debemos recordar a Tommy Fallot hacia 1900? Y yo creo haber sido en 1946 *(Présence au monde moderne)* uno de los primeros en haber formulado una teología de la revolución, aunque totalmente distinta de la que ahora hace furor. Igualmente, es bastante molesto leer en todas estas obras sobre la Revolución que la Iglesia ha sido siempre conservadora: es una ignorancia histórica fabulosa, pues se puede decir que en todas las rebeliones y revoluciones desde el siglo IV al XVIII, la Iglesia bien en su clero, bien más raramente en sus autoridades, y todavía más raramente en su cuerpo, ha estado presente. Históricamente una parte del clero ha estado siempre del lado de los pobres en rebeldía.

1968, pues la especificidad de los cristianos consiste en transformar la situación de hechos en valor y en promover la justificación de la necesidad. Se tiene derecho a muy bellas declaraciones: "Todo se juega al nivel de lo político y lo económico... (¡fijémonos bien en ese *todo!*...), si la dimensión histórica del hombre se expresa de manera específica en lo político, el lenguaje del hombre con Dios debe asumir explícitamente esta dimensión..., la oración, la teología, la predicación sólo pueden ser políticas" [23], es una declaración entre cien. Pero, evidentemente, desde el momento en que todo es política (en que se adopta este admirable tópico insensato, en el sentido etimológico), hay que saber qué política: y se tiene, en el grupo de estos cristianos revolucionarios, la respuesta esperada: demostración implacable de que no puede haber más que una sola actitud conforme al cristianismo (¿cuál?): el socialismo. "El cristianismo no puede ser otra cosa que revolucionario. En la coyuntura actual, en el punto en que están la investigación y la experiencia humanas, la revolución pasa por la idea socialista. El cristiano de hoy no puede ser otra cosa que socialista" [24]. En realidad, para llegar a esta conclusión al término de un desarrollo maravillosamente casuístico y unilineal, el autor había partido de su presupuesto socialista, que había respirado con el aire del tiempo. Es inútil multiplicar las citas: son de un conformismo sorprendente.

Pero a partir de esta adhesión sociológica al socialismo ambiente se construye, como debe ser, todo un sistema de justificaciones. Estas resultan de la aplicación del pensamiento de Marx al cristianismo (¡pues no hay que olvidar que éste es un trabajo de clérigos!). Se despedaza Iglesia y Cristianismo gracias a un marxismo por lo demás bastante groseramente concebido. Si algunos cristianos no están de acuerdo con la revolución es porque tienen "argumentos de orden ideológico que se nos dice que son teológicos y que de hecho sólo son expresiones de una Iglesia sociológicamente lo-

[23] DOMERGUE, R.: "Dieu et le langage", en *Foi et Révolution.*

[24] BLAISE, M.: "Une morale chrétienne pour l'action révolutionnaire", *ibíd.* Y el citado Manifiesto añade: "Queremos ser plenamente solidarios de la contestación de un mundo en el que el hombre es sacrificado al beneficio y al dinero en un sistema capitalista." Ciertamente, ¡sólo se ve una cara!

calizada"[25]. Así, la teología (¡la de los otros seguramente!, pues la teología de los cristianos revolucionarios es una verdadera teología, ¡no salida de un medio sociológico!) no es más que una ideología. Y ésta no es otra cosa que el resultado del sociologismo de la Iglesia (así reconducida a su dimensión humana). Toda la teología es una construcción burguesa. Las demostraciones son sobre todo del Padre Cardonnel[26]: la gracia es la teología de una economía de escasez, Dios es calificado de Señor a causa de un paternalismo burgués, la persona es el producto del individualismo igualmente burgués, la vida espiritual es una desviación del mundo (ideología de la clase dominante), la salvación es la expresión de una economía de competición, etc. Por el contrario, el mismo Padre Cardonnel no parece dudar de que sus declaraciones sobre el Verdadero Dios y su teología de las relaciones horizontales no son más que un calco (¡sin ningún fundamento bíblico que lo apoye!) del sociologismo ambiente. Se puede finalmente discernir una tercera influencia en el sentido de esta tentación revolucionaria: el pánico de los cristianos de no desempeñar ya su papel en la historia. Esta ha tomado tal importancia que todo debe ser relacionado con ella. Si no se está en el sentido de la historia, se está perdido. Pero entonces hay que precipitarse en la acción revolucionaria, puesto que sólo ella tiene seguridad de hacer historia.

Por lo demás, no hay una orientación sola entre estos cristianos revolucionarios. Dejaremos de lado los cristianos que, desde el principio del cristianismo, han afirmado que éste aportaba un fermento irreemplazable en la sociedad, que modificaba relaciones y estructuras. No nos interesan aquí, puesto que para ellos la obra de transformación (que se puede calificar de revolucionaria) es consecuencia de la fe, el resultado de la intervención de Dios, y, en definitiva, es sólo secundaria entre muchas otras obras y culminación de un acto primero que es la consagración a Dios. No hay, pues, una posición revolucionaria de principio, preponderante en relación con la verdad revelada o con la vida espiritual. Tampoco

[25] *Frères du Monde*, núm. 51, pág. 65.
[26] CARDONNEL: "Pas de Révélation sans révolution", *ibíd.*

hay una actitud nueva y particular de nuestra sociedad. Decir en esta perspectiva que el cristianismo es revolucionario no es participar en nada en la trivialización de la revolución. Entre nuestros cristianos modernos revolucionarios se pueden distinguir dos grandes corrientes.

* * *

Encontramos, ante todo, los teólogos de la revolución. Dado que hay revolución en el mundo, que, desde un punto de vista humano, las revoluciones pueden parecer legítimas, ¿no se puede hacer la teología de las revoluciones, encontrarles una relación con el cristianismo, que no debe continuar siempre ligado a los poderes establecidos? Aquí, pues, no es ya cuestión de la especificidad de una voluntad revolucionaria cristiana [27]. Maliciosamente diría que se trata de desproveer al cristianismo, a los ojos de los movimientos revolucionarios, de sus antiguos conformismos, de sus relaciones con el Estado, el capitalismo, la colonización, etc.

Para resumir muy sucintamente las grandes líneas de este pensamiento, digamos que hay en primer lugar una especie de convicción de que Dios está metido en el movimiento revolucionario de los tiempos modernos (es la vieja posición, pero invertida, según la cual los acontecimientos históricos son actos de Dios: "¡gesta Dei per Francos!"). Por otra parte, se admite que el mundo tal como es, es expresión de pecado, y "en el seno de la negación revolucionaria de esta realidad pecadora se hace audible el "No" de Dios en el terreno social". También aquí es la postura simplemente invertida de la tradición según la cual el Gobierno estaba encargado de yugular el desbordamiento del pecado, y el orden establecido por el Estado era precisamente la expresión del "No" de Dios al

[27] Lo he sostenido en *Présence au monde moderne* y se encuentra en otros, como Gerbe (*Christianisme et révolution*, 1963), demostrando que la moral de Jesús es revolucionaria, y en Borovoi, que considera que la revolución radica en el Arrepentimiento y en el Nuevo Nacimiento, y que es la prueba concreta de una revolución espiritual (BOROVOI: *Rôle de la Théologie dans les révolutions sociales de notre temps*).



desorden, la violencia, etc. "El creyente está autorizado a llevar una existencia revolucionaria y a contribuir a las transformaciones de un mundo que se ha hecho revolucionario." Así, una vez más, el mundo dicta al cristiano su comportamiento: puesto que está sumergido en una sociedad en la que el movimiento revolucionario es importante, ¡es necesario que se alinee en él! Y el creyente debe atestiguar que "la esencia de la revolución no es otra cosa que la irrupción de la soberanía de Dios en el mundo". Se ve que esta fórmula es opuesta a la orientación según la cual el cristianismo es poder revolucionario.

El principal intérprete de esta corriente de pensamiento, aparte de Rich, es Shaull. A sus ojos, el hecho más importante de este tiempo es el hecho revolucionario; el enfrentamiento de grupos, de razas, de clases que se produce en el mundo entero manifiesta que la revolución social es el problema principal, pues piensa él que nuestra sociedad es de una extrema maleabilidad, y las técnicas abren para todos las posibilidades de "justicia y de bienestar". Las estructuras sociales son cada vez menos estables, porque pierden su carácter sagrado, y se asiste a la eclosión de movimientos mesiánicos que se proponen liberar al hombre de todo lo que le esclaviza y le deshumaniza. Dada esta situación, Shaull estima que "la revolución es nuestra suerte", por lo que tenemos que encontrar nuevas categorías políticas y sociales. Y esta situación revolucionaria supone un "desafío lanzado a la Iglesia". "Si se quiere salvaguardar los valores más preciados de nuestra herencia cultural y religiosa, no es posible sustraerse al combate revolucionario: no hay actitud responsable al margen de esta lucha, *cualquiera que sea su resultado.*"

Subrayemos inmediatamente en este punto la debilidad del análisis sociológico; estas reflexiones emanan mucho más de la emoción debida a los diversos disturbios en el mundo, de la confusión entre socialismo y revolución, del sentimentalismo que concierne a la desigualdad de las riquezas que de una apreciación rigurosa de la situación de una sociedad técnica. Ahora bien, considero grave fundar una revisión teológica y una ética en un error de observación. Si se adopta la teoría según la cual una ética cristiana debe adaptar-

se al contexto sociológico, por lo menos hace falta que el análisis sociológico sea exacto, y no contentarse con groseras "evidencias" y aproximaciones. Es tanto más importante cuanto que Shaull declara que es preciso comprometerse en la revolución (puesto que a su entender, ella es el *hecho)* cualesquiera que sean las consecuencias: es un paso difícil de dar, pues ello significa que la revolución se convierte en un valor, ¡e incluso, en cierto sentido, en un valor absoluto! Pero el pensamiento de Shaull está en realidad muy dividido, incluso es contradictorio. Cuando reanuda una reflexión teológica vuelve a encontrar elementos sólidos (el cristianismo es revolucionario, desacraliza, nos orienta hacia un futuro siempre por hacer, el mesianismo no debe ser olvidado en la tierra, y el Reino de Dios es una realidad dinámica que juzga el orden social). Pero en seguida reaparece la primacía de las revoluciones *que se hacen* en el mundo y en lugar de extraer de su pensamiento teológico una orientación revolucionaria específica, confunde la tensión revolucionaria del mesianismo con las revoluciones sociales *de todos los tintes* que estallan por mil motivos diferentes en el mundo. En suma, puesto que la fe cristiana tiene un contenido revolucionario, comprometeos en todas las revoluciones que se hacen sin ninguna referencia al cristianismo: se ve que el valor común viene a ser la revolución, y por consiguiente que ella es la mayor del silogismo: es más importante ser revolucionario que cristiano o no. Por supuesto, Shaull protestará enérgicamente ante esta afirmación, diciendo que él jamas ha escrito eso, pero esta proposición está de hecho subyacente en toda su argumentación. Además, él recupera en seguida la relación con sus bases teológicas a través de la idea de humanización de la sociedad. Está convencido, por una parte, de que la obra de Dios en Cristo es una obra de humanización, y, por otra, que la meta de las revoluciones es la humanización. Es decir, la revolución se inscribe en el marco de la actividad humanizante de Dios. Y de ahí se desliza fácilmente hasta declarar que el propio Dios destruye las antiguas estructuras para crear una existencia más humana. Dios está en el corazón del combate que libran los revolucionarios: ¡tal es la esencia de la revolución! Por

supuesto, no se plantea el problema de saber si lo que se llama la humanización en la obra de Dios es la misma cosa que aquello a lo que tienden las revoluciones. Evidentemente, está el poema de Blok, ¡pero ello no me parece una razón totalmente suficiente! Del mismo modo, ni por un segundo, se supone que pueda haber otras fuerzas en marcha que Dios, y que el "Príncipe de este mundo" podría también estar mezclado en las revoluciones de este mundo. Finalmente, no se distingue entre esta o aquella revolución, comunista, nacionalista, justicialista, tribal, todo es bueno. Sin embargo, el marxismo tiene una posición privilegiada... Hay desde luego que reconocer que Shaull, muy incidentalmente, hace algunas reservas sobre los resultados de la revolución. Comprende que la tentación del revolucionario es pretender crear, por sí mismo y completamente solo, todo un orden nuevo y resolver todos los problemas, mientras que el cristiano debe saber que una lucha política tiene límites... Pero estas reservas son insignificantes y pronto se vuelve atrás declarando que "el nuevo orden social establecido por la revolución es un don". Y por el hecho de que hay que aceptar así la revolución, uno se encuentra paralizado desde dos puntos de vista. La laguna más decisiva en el pensamiento de Shaull se refiere a los medios de la revolución. En otro lugar he intentado mostrar que el punto central de la reflexión de una ética cristiana actual se centra en los medios. Shaull no dice una palabra de ello. Enfoca solamente de una manera un poco idealista la posibilidad de crear una guerrilla política, conformación de pequeños núcleos revolucionarios. Y la Iglesia, a sus ojos, si está dispuesta a tomar en serio su vocación (?), "debería constituir el marco en el que los hombres se hagan disponibles para este compromiso revolucionario". En cuanto a la violencia en sí, rechaza la idea de Wendland según la cual los cristianos sólo deben participar en una acción no violenta, y tiene la admirable fórmula siguiente: "Puede haber situaciones en las cuales sólo el empleo de la violencia puede desencadenar el proceso de transformación: lo importante no es saber si la violencia está prescrita, sino si su uso, cuando es absolumente necesario, está orientado hacia una estrategia de lucha constante para cambios li-

mitados, o si está colocada en el marco de la destrucción total del orden social." No se podría evitar mejor el problema de los medios violentos, y, sin embargo, en su perspectiva teológica, la dificultad, suscitada por la violencia revolucionaria, debería ser radical; en efecto, él pregunta: "¿Cuáles son los elementos específicos de la actividad humanizante de Dios en el mundo?". Y enumera: el perdón, la libertad, la justicia, la reconciliación. Añade que las estructuras revolucionarias sólo pueden servir este designio dando a cada *grupo social* la ocasión de participar en una mayor medida en la conformación de la vida comunitaria económica y nacional... No parece que considere que los mismos medios de la revolución van exactamente en contra de estas perspectivas, y que con la mayor frecuencia se trata de una eliminación de grupos sociales por la violencia... Ahora bien, si es mudo en el problema de los medios, no es mucho más claro sobre la contribución que una ética cristiana tendría que aportar a una definición de los fines, ¡pues se refugia en una ética de situación que permite adoptar cualquier finalidad conforme a la sociedad! No podemos menos de concluir que esta doctrina es idealista, muy ligera teológicamente y bastante alejada de toda realidad.

Estas ideas han sido reconsideradas en la asamblea ecuménica de Upsala (1968) y presentadas entre otros por Thomas. Este informe contiene las mismas justificaciones que los textos precedentes, pero intenta presentar más matices: "La fe no se reduce a una ideología de la revolución, sino que está en relación dinámica con las ideologías de la revolución, a fin de hacer la revolución más realista y más humana..." "La revolución es una tentativa para expresar en la historia algo de la renovación escatológica prometida por Dios; pero la verdadera escatología puede proteger la revolución del falso mesianismo." "El Evangelio debe ser vivido como reconciliación en el interior de las estrategias de las luchas revolucionarias": todo ello es excelente, y Thomas habría debido solamente desarrollar estas tres líneas... Pero, ¿por qué le ha parecido necesario proclamar que el retorno a Dios es un retorno a la política, que la obra de Cristo puede ser observada en las revolu-

ciones de nuestro tiempo, que el cristianismo sólo tiene sentido si puede fundar un nuevo humanismo, que no ser partidario de la revolución es compartir la ideología de los conservadores, que la violencia revolucionaria es legítima, y, finalmente, que la Iglesia ha estado siempre del lado de los más fuertes...? Sarta de simplezas, de ideas prefabricadas y de errores sociológicos e históricos que atestiguan hasta qué punto se obedece a la corriente masiva que empuja a todo el mundo, y anima a los cristianos, a proclamarse hoy revolucionario.

* * *

La segunda orientación está representada por un pequeño grupo, más consecuente y más extremo, que gravita alrededor de la revista *Frères du Monde*. El director de esta revista, el Padre Maillard, no dudaba en decir, en efecto: "Si me diese cuenta de que mi fe (es cierto que no añade: cristiana) me separa, por poco que fuese, de los demás hombres y disminuye mi violencia revolucionaria, no dudaría en sacrificar la fe." Expresa, pues, claramente, lo que percibíamos como subyacente en Shaull, a saber, que la revolución es más fundamental que la fe. ¿Puede decirse que en el Padre Maillard se trata verdaderamente de una opción entre fe cristiana y violencia revolucionaria? Creo que no es así como hay que interpretar esta fórmula, sino en el sentido de que la violencia revolucionaria es hasta tal grado la única expresión posible de la fe cristiana, que si lo que yo creo ser la fe me conduce a reducir esta violencia, ello significa que estoy equivocado sobre el contenido de la fe, y por consiguiente debo abandonar la fe, porque al fijarme sobre la violencia es ahí donde estoy seguro de estar en la buena línea cristiana. Esto nos hace volver a la fórmula del Padre Cardonnel: No hay revelación sin revolución. Indiquemos antes de ir más lejos que las motivaciones del Padre Maillard son las mismas que las de todos estos cristianos: apertura a los pobres, solidaridad con el tercer mundo, crítica de la injusticia capitalista..., y "amar al tercer mundo es amar *su* revolución, y tomar partido por ella, y

estar dentro de ella esperando poder permanecer como no-violentos, sin juzgar a los que, al matar, van hasta dar su vida". Aquí, el Padre Maillard se considera no-violento, pero en otro lugar escribe: "La violencia nos es impuesta desde el exterior: tengo que afrontarla; rehusar tomar el fusil es esperar ante el drama de la injusticia y dejar morir de hambre a los miserables. Siempre la violencia del opresor desencadena la contraviolencia del oprimido: sucede que la violencia del pobre es su única expresión posible". Pero no se limita a constatar este hecho (con el que estoy muy de acuerdo), lo justifica, y ello le conduce a conclusiones sorprendentes: "Tenemos que liberarnos de una moral de pureza." En otras palabras, plantea el problema de los medios, pero no duda en aceptar los peores. "Tenemos que respetar a todo hombre *que tome la decisión de comprometerse*": lo importante no es ya el prójimo, sino el compromiso. Y, en cuanto a la solidaridad con los demás, lo que prima, por supuesto, no es la comunidad de fe, sino la acción revolucionaria. "El cristiano en sí no me interesa, sino solamente el hombre que se ocupa de sus hermanos al nivel más global. Si quiere verdaderamente salvar al hombre, veremos juntos cómo resolver el problema de los medios." Uno se pregunta lo que puede significar todavía la Comunión de los Santos. Seguramente, en la teología del Padre Maillard, los santos no son los que son santificados en Jesucristo, sino los revolucionarios. Además, hay que oírle presentar a Che Guevara como un auténtico mártir para saber que ése es su pensamiento. En cuanto al amor, ¡está muy lejos de lo que San Pablo puede decirnos en el capítulo XIII de la carta a los corintios! "Pueden chocarnos tales medidas de coacción (¡violenta!) ejercidas contra todos los que están contra la política de la nación [28]. No nos apresuremos a condenar a estos hombres: son sabios... No hay que retrasar por escrúpulos la revolución global de los hermanos. Hay verdaderamente aquí una elección a realizar. Hay que rechazar el amor generoso por ser demasiado idílico; el amor auténtico pasa

[28] Observemos, una vez más, la justificación de la dictadura (pero ¿cuál?) y la asimilación apresurada del partido revolucionario con la "Nación".

por los estudios políticos, económicos, sociológicos [29]. Hay que amar al hombre al nivel de su promoción social." Y no estoy muy de acuerdo en que haya ahí una protesta justa contra una cursilería, una mezquindad, una mediocridad de lo que los cristianos han llamado el amor. Desgraciadamente, no es un buen método combatir el error y la mentira con otro error y otra mentira.

Es la misma orientación que presenta el Padre Cardonnel: la única vía de expresión para el cristiano es la revolución que expresa la fe [30], la caridad, la esperanza, la resurrección, lo que él justifica por un aparato considerable de juegos de palabras y de afirmaciones, en una extrema confusión de pensamiento e ignorancia de las condiciones políticas y sociales. Seguramente se puede afirmar que evangelizar es hacer que los pobres tomen conciencia de su fuerza intrínseca y lanzarlos a la lucha de clases, que la revolución hecha por el hombre para suprimir su alienación es la prueba de la resurrección de Jesucristo, que amar a los grandes propietarios es expropiarlos (estoy de acuerdo, pero descuida decir ¡que se les destripa un poco!). "La acción revolucionaria no debe ser atemperada, sino al contrario ganar en implacabilidad por el amor a los enemigos que debe conducirnos a romper su situación privilegiada..." Esta admirable proclama me recuerda los millares de predicaciones de la guerra de 1914 en los que se conjuraba a los cristianos a que amasen a sus enemigos agujereándoles la piel. Cardonnel se coloca en la gran tradición de los autos de fe. Cómo podríamos enumerar los tópicos, las simplezas (modernas) y los conformismos (modernos) de su pensamiento... Cree en la Igualdad que es Dios, cree en la Violencia que prepara la no violencia, cree en los alegres días de mañana que cantan después de haber eliminado a los villanos capitalistas, cree en el carácter democrático de la revolución de Cuba, cree que el líder revolucionario es "la expresión de la

[29] Tengo que decir que los estudios de los *Cahiers des Frères du Monde*, de los que están tomadas estas citas, me parecen muy débiles desde el punto de vista político y sociológico...

[30] ¿Fe o creencia? No se sabe bien, pues después de explicar que tener fe es innoble y que es preciso creer en alguien, se sirve abundantemente del vocabulario que había condenado.

conciencia común, estimula la constitución de los hombres en pueblo y es su intérprete" (lo que era literalmente el *Führerprinzip),* cree que los revolucionarios (no cristianos) realizan el amor de Cristo, cree todo salvo seguramente que Dios es transcendente, salvo seguramente que somos salvados por la gracia... ¡Hasta qué punto es católico medieval el Padre Cardonnel!

Pero hay que ir todavía más lejos: para el padre Maillard no se trata ya de la reintegración de una violencia en el amor cristiano ni de una relación entre cristianismo y revolución. Tocaremos aquí el punto más interesante de su pensamiento: estima que es falso pretender partir de premisas cristianas para hacer ver que, en el mensaje cristiano, hay una tendencia revolucionaria o una fuerza revolucionaria. Es igualmente falso a sus ojos decir que por obediencia a Jesucristo se debe entrar en la vía de la revolución. Es necesario únicamente como hombre adherirse a la revolución, ya que ésta vale por sí misma. ¿Por qué este exclusivismo y esta separación entre cristianismo y revolución, mientras que, lo hemos visto, todos los demás pretenden, por el contrario, volver a ligar los dos y encontrar en el cristianismo una motivación para la revolución? El padre Maillard dice que a sus ojos esta actitud es de hecho una voluntad de "recuperación" de la revolución por los cristianos: mientras que son los demás los que la han desencadenado, quienes la hacen, los cristianos vienen en seguida para hacer entrar esta acción de los hombres en su sistema, para atribuirle un valor, y ello es una deshonestidad, una falta de honradez. Hay que dejar a los hombres el beneficio de sus propios actos. Los cristianos no tienen nada que aportar a la revolución; lo que tratan de hacer, bien extrayendo una idea revolucionaria del Evangelio o bien haciendo una teología de la revolución, es captar la revolución en su provecho, apoderarse del título y del acto de los demás. Desvían entonces la revolución de su curso y de su sentido. Y forzosamente algunos elementos del Evangelio, el amor, por ejemplo, van a mitigar la revolución, a debilitarla, volverla insulsa. Es decir, a sus ojos, el cristiano en todo este asunto debe, pura y simplemente, callar su cristianismo y comprometerse en la revolución como hombre simplemente, a nivel de

hombre sin mezclar en ello motivaciones cristianas. Esta postura extrema tiene, al menos, el mérito de la honradez y no cae en la manía de los cristianos de "justificar" lo que pasa en el mundo. Pero podríamos preguntarnos: "¿Por qué entonces comprometerse en la revolución?".

El padre Maillard, *implícitamente,* responde que, en definitiva, la revolución vale por sí misma. Los verdaderos hombres están comprometidos en la revolución, por la revolución existe la esperanza de una humanidad liberada: es decir, como hombre sólo se puede ir por este camino. La revolución aparece como un valor absoluto, no tiene necesidad de motivaciones. Por lo demás, si se compromete así, el cristiano encontrará entonces una respuesta fundamental. Y es importante subrayar el vuelco que se produce aquí: el hombre no debe actuar en la revolución por ser cristiano, pero si se compromete en ello, encontrará como cristiano una satisfacción inmensa: la del encuentro auténtico con el prójimo. Pues sólo hay verdadero encuentro en un compromiso total y sin reservas. Ahora bien, solamente si se da a la revolución (absoluto que exige todo, y que al exigir todo de todos los que trabajan en ella trae consigo forzosamente un encuentro total entre ellos), y si se da dejando de lado las reservas que su fe cristiana podría provocar, puede el cristiano encontrar a su prójimo. Y en este momento encuentra también a Dios.

* * *

Esta descripción de las dos principales corrientes de las teologías de la revolución permite comprender hasta qué punto hemos llegado a la culminación de la trivialización: volvemos a encontrar todos los aspectos que ya habíamos descubierto, pero llevados a su paroxismo. Lo significativo no es sólo el hecho de que los cristianos se hayan puesto a interesarse en ella, sino la manera cómo lo hacen.

La revolución transformada en valor, criterio de bien, y ahora de fe. En esta operación, la revolución aparece como el sustitutivo de la fe y de la esperanza: pues es ridículo, en el mundo moderno,

continuar viviendo de esta fe y de esta esperanza en lo que es calificado de mito (Dios, por ejemplo), pero si se puede referirlas a una realidad concreta de este mundo, entonces se puede recuperar esperanza y fe y guardar la apariencia cristiana. Y si ello es posible, es porque la revolución se convierte en la expresión del amor cristiano que, según las Escrituras, sobrepasa a la esperanza y a la fe.

Un vocabulario perfectamente vacío, como expresión tanto sociológica como teológica. Se trata de un verbalismo tan hueco como el de la C. G. T., y estrictamente insignificante. En particular, es interesante ver cómo se puede apropiar un vocabulario teológico estricto y desarticularlo por los medios de una crítica psicoanalítica o marxista o sociológica (¡sería mejor decir pseudofreudiana, pseudomarxista, pseudosociológica!) hasta hacerle totalmente vano para que pueda aplicarse a cualquier cosa.

Una invasión por la actualidad: mientras que la revolución debe enraizarse en una reflexión fundamental, a partir de la cual se puede comprender el acontecimiento, estamos aquí en presencia de pobres ajustes teológicos, dictados por la necesidad de reatrapar las corrientes que se creen populares, y que no sirven para comprender ni la revelación ni la sociedad. Esta teología de la revolución revela solamente la sensibilidad de cristianos desorientados a la actualidad más inmediata, que son capaces de criticar, de integrar, pero a la que se entregan con un furor y una inocencia de neófitos [31].

Lo más grave en todo esto es que, en función de esta teología, se compromete a hombres en una falsa vía, que, por ejemplo, los cristianos de América latina estén obsesionados por esta revolución según las dos tendencias apuntadas por Shaull [32], la de la democracia cristiana de Chile, con el presidente Frei, pero que no va más allá de la institución, y se reduce a una cristiandad, y la de la

[31] Es lo que revelan especialmente los discursos pronunciados en el famoso Amphi permanente del Centro Saint-Yves de mayo-junio de 1968, donde no se cesaba de oponer la intemporalidad de la palabra de la Iglesia a la urgencia de la actualidad.

[32] SHAULL: "Église et Révolution", en *Une théologie de la révolution.*

"Nueva Izquierda Cristiana" del Brasil, orientada hacia el marxismo y provocada por la miseria del pueblo. Lejos de mí la idea de que los cristianos deben desinteresarse de la miseria del pueblo. El problema es saber cuál es su mayor miseria, cuál es la vía de una verdadera revolución, más profunda que el socialismo, cuál es la vocación profética irreemplazable de los cristianos. Ahora bien, esta teología de la *revolución* les encarrila decisivamente por la vía muerta.

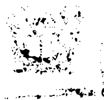
Lo mínimo frente a esta corriente es dar la vuelta a una de sus propuestas básicas y preguntarse si esta teología de la revolución no es sencillamente una ideología que hace de la revolución una especie de ley universal a la que tanto la Iglesia como la Revelación se someten. Es la cuestión planteada por R. Shinn en la conferencia Iglesia y Sociedad. Y West tiene perfecta razón al hacer reservas (sobre el fundamento de una teología del perdón y de la reconciliación) mostrando finalmente que una teología (en el sentido propio de la palabra) de la revolución apenas es posible [33]. Pero hay que ir más lejos.

Para comprender bien hasta qué punto se trata de trivialización, basta mirar las manifestaciones a las que son conducidos estos cristianos revolucionarios: los más serios se asocian a partidos o movimientos que creen revolucionarios, algunos se unen a un grupo de guerrilleros (pero aquí, como en el caso de Camilo Torres, reina toda clase de ambigüedades sobre el carácter de decisión cristiana de tal compromiso). Esta decisión es muy conformista, no va muy lejos en la reflexión, no revela nada de particular desde el punto de vista cristiano, pero seguramente es respetable a causa del riesgo que se asume. ¡Pero las demás! Tentativa de ocupación de una iglesia, desfiles con pancartas durante una misa, robo del fichero en las oficinas de un diario eclesiástico de derechas, lamentables burlas de las que no quedaría otro remedio que sonreír si los participantes no se lo tomasen trágicamente en serio, convencidos como es-

---

[33] WEST: *ibíd.*

tán de estar haciendo la revolución, de estar llevando el hierro candente a la Iglesia y a la sociedad, de estar manifestando una audacia increíble, de estar siendo testigos de una nueva fe cristiana. Su único testimonio es, en definitiva, que los cristianos están perfectamente conformizados con los impulsos de la sociedad, y que la revolución se ha convertido en la fórmula más trivial, pueril, insignificante de un discurso perpetuo.



CAPITULO QUINTO

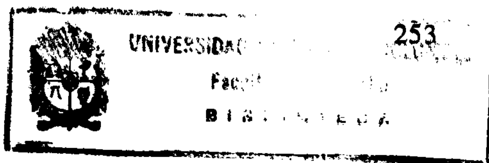
La revolución necesaria

1. ¿EXISTE UNA REVOLUCION NECESARIA?

Convengamos ante todo en el sentido. Necesario puede apuntar a lo ineludible e insoslayable, lo que sobreviene por el juego de las leyes o de mecanismos, y sin que el hombre tenga parte en ello [1]. La revolución en suma llegaría automáticamente por el juego de fuerzas sociales y de circunstancias históricas. Un poco en esta línea se inscribe toda la interpretación de la revolución en el sentido de la historia que hemos criticado. Cuando hablamos aquí de revolución necesaria, no nos referiremos a este significado. La palabra necesario puede tener otro sentido, más vago, indeterminado; deseable, por ejemplo, o también, probable. Esto nos importaría poco. Para nosotros, necesario aquí se relaciona con un imperativo moral. Hay que hacerla. Es preciso no porque las condiciones son favorables, no porque la moda es hablar de revolución, no porque hay doctrinas más o menos revolucionarias. Hay que sentir esta necesidad como un mandamiento ético, pero hipotético. A partir de ahí, en efecto, uno debe preguntarse si el "necesario" existe.

¿Cómo? Nosotros estamos lanzados por la vía del progreso, todo se desarrolla admirablemente si no armoniosamente, la ciencia y la técnica han tomado un ritmo desenfrenado, arrastrando al hombre consigo, en una seguridad, un conocimiento, una felicidad, un dominio cada vez más grande, la igualación entre los hombres se prosigue pese a las desigualdades subsistentes, pero que a la larga serán borradas por la rapidez del crecimiento económico, el orden reina

[1] En este sentido empleaba yo el término en *le Vouloir et le Faire* (1963).



cada vez más, y con él la justicia; la cultura se extiende a capas cada vez más amplias y pronto el planeta estará alfabetizado, informado, el tiempo libre al alcance de todos; la conciencia moral se afirma indiscutiblemente. El hombre moderno es más sensible, está más dispuesto a ver con piedad a los pobres, a escandalizarse ante la injusticia, a querer la paz; jamas en la Historia el hombre se ha levantado tanto contra el mal y la guerra, al mismo tiempo que ganaba una preciosa libertad con respecto a viejos tabúes religiosos y sexuales. Finalmente, jamás el hombre ha creado tantas y tan grandes obras de arte, el nivel de creatividad, de búsqueda estética es más elevado que nunca. ¿Por qué, en estas circunstancias, podría sentirse la revolución como necesaria? El progreso innegable, con el cual podemos contar, basta para todo. Al contrario, deberíamos concebir la revolución como un fastidioso accidente que, mediante disturbios y desórdenes, amenaza precisamente todas estas posibilidades de desarrollo aseguradas a la sociedad moderna. Así rechazamos el imperativo de la revolución.

Seguramente, subsisten todavía las motivaciones simples y directas que hacen literalmente explotar al hombre de cólera y de reivindicaciones. ¿No vivimos en un mundo en que la injusticia se ha incrementado? La distancia entre el rico y el pobre es más considerable. Y sabemos que en el más suntuoso de todos los países existe, sin embargo, la franja de los miserables, de los negros, de los puertorriqueños, y también de los blancos que tienen menos de mil dólares para subsistir. Y todavía más la desigualdad entre los pueblos poseedores y los no poseedores. Inútil insistir: estamos en presencia de factores inmediatamente sentidos que impulsan al hombre a la revolución. Esta injusticia en la distribución, esta desigualdad en el poder son perfectamente intolerables, al mismo tiempo que el racismo y la desposesión de uno mismo y de sus alternativas, por la existencia de instancias invisibles, misteriosas, oscuras que toman decisiones por motivos desconocidos, sufriendo nosotros solamente las consecuencias sin comprender jamás por qué ni incluso por quiénes somos así oprimidos; entonces hay que designarlos con el dedo, chequistas, gestapos, C. I. A., S. R., de todos

los tintes, y colonialistas, imperialistas, doscientas familias o P. C., judíos y K. K. K., hay que localizar este poder anónimo que nos ha sustituido a mí y a Dios para dirigir el destino; sensaciones sencillas, elementales que corresponden a algo vivido, real o imaginario, pero en todo caso rechazado. Ahí tenemos una fuente de rebeldía y acaso de revolución. Para aquel que vaga por las calles de la gran ciudad sin unos centavos en el bolsillo, en medio de la algarabía de las mercancías ofrecidas, la revolución es evidentemente necesaria. Para el que muere de hambre en los países del tercer mundo y que sabe que muy lejos los muelles no pueden dar salida a tantas mercancías; para el humillado, el ofendido que por su color es siempre obligado a bajarse de la acera, a no ir si no es a escuelas y cines inferiores, para aquel a quien se obliga a entrar en el ejército, a ir a la guerra, mientras que se niega a llevar las armas o querría amar a su prójimo, para todos esos, las motivaciones de la revolución son vividas, inmeditamente; su necesidad se manifiesta a un nivel visceral. Y sin duda que no voy a discutir por un más o menos. Que sea un cuarto de la humanidad, o los tres cuartos, como se grita con demasiada complacencia, los que sufren de hambre, poco importa: si hubiera solamente un hombre que muere de hambre, sería suficiente. Tres mil millones de hombres no valen más que uno solo; todo ello son situaciones muy reales, y la explotación de los amerindios por las grandes compañías americanas no la pondré en duda.

Pero hay que dominar la indignación. Con ella no se hace una revolución. Todo lo más, propaganda. Frente a estas situaciones, o bien tomamos una actitud objetiva, de conocimiento, y entonces nos levantamos contra la Injusticia, contra la Desigualdad, contra la Explotación, llevadas al absoluto gracias a las mayúsculas. Tanto como decir nada. Pues esta protesta vale para cada sociedad, cada grupo, cada época: ello continúa siendo un discurso seguramente bienhechor, pero permanente e insignificante por esa razón. La generalidad destruye el sentido. O bien sentimos directamente, en profundidad, en lo inmediato de nuestra vida este escándalo, porque son totalmente situaciones *reales,* y se comprende, es legítimo que

el hombre se levante contra "todo ello", y no lo acepte. Pero estoy obligado a decir que "todo ello" no corresponde a nada serio en cuanto a la revolución necesaria, es decir, en cuanto a esta revolución que hay que hacer para cambiar efectivamente el destino del hombre de estos días. Estamos hoy en una insondable dificultad: lo que se siente como motivo de rebeldía, y que empuja a la revolución, y que corresponde a las situaciones reales de hombres de carne y hueso, no es de ningún valor para la revolución necesaria que se sitúa sobre otro registro y en otro plano. Si se llegase a suprimir el imperialismo y el colonialismo, a colmar la sima del hambre de los hombres, a responder a su sed de conocimiento, a igualar las condiciones por lo alto, no se habría dado todavía el primer paso en dirección de la revolución necesaria, porque ella se sitúa en otra dirección. Lejos de mí decir que no hay que ocuparse de "todo ello", y de los niños que mueren de hambre y de las guerras desencadenadas sin razón; ciertamente, hay que luchar: pero ello no tiene nada que ver con la revolución.

No estamos ya en la época en que Mounier podía escribir (1944): "De esta inevitable revolución conocemos las líneas maestras: la expulsión de los poderes financieros, la supresión del proletariado, la instalación de una república del trabajo, la formación y el acceso de las nuevas élites populares...". Se ha visto, en primer lugar, que esta "revolución" era perfectamente evitable, y luego que allí donde estas transformaciones habían tenido lugar el problema de la revolución a hacer continuaba subsistiendo, y que ésta no era la cuestión decisiva. El hecho es que Mounier se limitaba al análisis según el cual la revolución debe ser económica ante todo,y así estaba situada la Revolución: "una revolución nacida de la crisis económica sólo puede ser materialista en su primera expresión. ¿Negaremos por tanto su necesidad?", escribía. Así es, ciertamente. Pero tomaba necesidad en el sentido de fatalidad: "Una vasta revolución está en curso, impuesta fuera de nuestras voluntades por un oscuro movimiento de la historia...". ¿Cómo podríamos pretender escapar a ella? ¡Ciertamente! Pero precisamente por esto no era la revolución que era necesario *hacer,* era la revolución

que *se* hacía. Era (es siempre) indispensable, como expresión de la miseria y respuesta a su grito, pero no es la que debemos elegir para responder a los nuevos rigores impuestos al hombre; es decir, que luchar contra lo que se percibe como causa de estas miserias no es ya, en nada, la revolución. Luchar contra la causa de la desigualdad de reparto de riquezas no es en absoluto revolucionario. Pues el problema actual de la revolución es otro, su necesidad no es ésa. De estos dramas, de estas injusticias, de todo ello, el mundo entero ha tomado conciencia; estos problemas están ya virtualmente resueltos porque precisamente los medios aparecen poco a poco, gracias a la técnica, para resolverlos y porque millares de hombres los llevan con constancia, con valor y están dispuestos a resolverlos. Hoy, estamos en presencia de un drama menos evidente, menos conscientemente sentido, la condición del hombre no estriba ya en el problema de lo que comerá.

Ulmann tenía infinitamente razón al escribir: "Si la revolución material es el valor primero, y yo diría, la revolución a toda costa, la revolución hecha no importa cómo..., uno se contentaría con sacar a la luz y vocear los motivos de descontento. El antagonismo va a nacer del agriamiento más vivo y mejor mantenido... Pero estamos heridos por algo distinto del descontento, por profundo que sea, aunque sea una mutilación. Vemos nuestro deber en otro sitio que en el acuerdo de personas descontentas. Ha llegado la hora, no de crear a toda costa una situación revolucionaria que nazca bajo nuestro esfuerzo, sino de escoger nuestras alianzas... Sin duda es importante que la tarea revolucionaria sea hecha... Pero no basta unir a todos los descontentos, a todos los mutilados del capitalismo: deben escogerse según el origen y la naturaleza de su rebeldía. Nuestra unidad revolucionaria sólo podrá hacerse sobre una consigna precisa, la de las *razones* de nuestra rebeldía, de nuestra imposibilidad de vivir en el mundo artificial del capitalismo, y sobre los medios técnicos para romper este ahogamiento" *(Esprit,* 1933). En esto consiste todavía hoy la revolución necesaria.

El problema es mucho más profundo que el de las estructuras sociales, políticas, económicas; inventad nuevos socialismos, nuevos

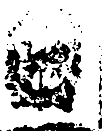
capitalismos, nuevas constituciones, no habréis resuelto nada, sino solamente girado en redondo en el mismo circo. Pues es todo el hombre el que ahora está en juego, amenazado por otros poderes. Y la dificultad está en que la experiencia del hombre no lo siente tan inmediatamente. No sufre por esta amenaza como por el hambre. Así como todo en nuestra sociedad se ha hecho más abstracto, del mismo modo la amenaza que pesa sobre el hombre es hoy más secreta. Y con la mayor frecuencia lo que tomamos como lo esencial del fenómeno es sólo la apariencia. En la Edad Media, la plaga de la peste era el bubón, era preciso cuidarse del bubón, abrirlo para curarse. El médico ha encontrado más allá una situación muy diferente. Marx, al buscar causas de estructuras económicas a las miserias del hombre, también había hecho este camino de lo más evidente a lo más casual. Pero nuestra sociedad ha cambiado también. Ahora bien, curiosamente, en lo que concierne a la revolución, ha habido divergencia de caminos. Mientras que el mundo moderno, en todos los campos, ha tomado un carácter abstracto, a la vez por la complejidad y por el simbolismo, la revolución parece haber regresado, se ha hecho por el contrario más inmediatamente sensible: hay revolución porque colores de pieles forman barreras sociales, o porque algunos amos se aprovechan del trabajo de sus obreros, o porque hay hambre: hemos vuelto exactamente a las motivaciones medievales. Ahora bien, es *eso* lo que parece ser lo necesario de la revolución. Y cuando se busca una teoría, una doctrina revolucionaria, se hace siempre en función de estas constataciones elementales, de estas experiencias vividas. Esta discordancia entre la evolución general de la sociedad hacia la abstracción, y el carácter primario concreto de la doctrina revolucionaria actual (¡la de Sartre en primera fila!) basta para dar fe del error cometido. Este pensamiento revolucionario no tiene nada que ver con esta sociedad tal como existe, sino solamente con estereotipos superados aplicados a situaciones trágicas inhumanas, pero que en sí mismas nada tienen de revolucionarias. La necesidad revolucionaria debe buscarse en otra parte. Pero en la medida en que se trata de un "necesario", ello no puede ser construido artificial-

mente, arbitrariamente; debe también enraizarse en una experiencia, algo vivido actual, pero puede ser sentido menos dramáticamente, puede ser vivido en un modo menor, mientras que nosotros estaríamos en el fondo del problema. En efecto, para que la *revolución* sea *necesaria,* son precisas dos condiciones: de un lado, que el hombre sienta una cierta imposibilidad de continuar viviendo así, aunque no sepa exactamente a qué atribuir esta imposibilidad, y, por otra parte, que las estructuras fundamentales de esta sociedad estén bloqueadas, es decir, que no puedan evolucionar en el sentido de la satisfacción de las necesidades sentidas, en el sentido de una apertura hacia un imposible. En efecto, no hay que hacerse ninguna ilusión: mientras potencialmente haya una vía para modificar la sociedad mediante la atenuación de los conflictos y la solución de las tensiones, los grupos interesados acabarán por encontrar finalmente esta vía acaso a través de muchos tanteos e incluso, eventualmente, de rebeldía, pero la gestión de los conflictos continúa siendo posible sin revolución y ésta no tendrá lugar: el hombre no busca más la revolución verdadera que la guerra. Puede ser lanzado a ella. Puede también precipitarse en esta fiesta. No la busca verdaderamente. Estará con mayor frecuencia dispuesto para rebeldías emocionantes y superficiales, que respondan a la irritación del momento, a la exaltación de una pasión, a un acontecimiento circunstancial; él no hace en este instante la revolución, y menos todavía la revolución necesaria. Así, en nuestros días, el malestar demasiado evidente que evocábamos antes puede producir muchos disturbios; no conduce a una revolución esencial porque las estructuras globales que la provocan no están bloqueadas: al contrario, están en plena evolución. Resolver la injusticia social, responder al hambre del mundo, atenuar los imperialismos, todos los factores estructurales están ahora orientados en este sentido, y su evolución es no sólo posible, sino que está polarizada por estos objetivos admitidos como evidentes. Cualesquiera que sean, pues, hoy los sufrimientos padecidos por estos motivos, el segundo elemento indispensable para que haya revolución no existe. Pero hay estructuras más esenciales, más profundas, que por el contrario parecen blo-

queadas extraordinariamente. No es que sean inmutables, sino que evolucionan en su propio sentido, de manera autónoma, sin depender de nadie más que de sí mismas, que no sufren ninguna derivación por un objetivo más humano, más generoso, que obedecen a su lógica intrínseca. Se trata de la técnica y del Estado. Estas estructuras corresponden totalmente a la segunda condición de la revolución necesaria. ¿Pero la primera existe también? Seguramente, no se puede decir a primera vista que el hombre las rechace, aunque de vez en cuando se hable contra el estatalismo o la burocracia o la sociedad de consumo, de represión, o la inhumanidad de la técnica. Todo ello no es serio, pues no parece ser fuertemente vivido por un conjunto de hombres, al contrario muy satisfechos de consumir más aún, que hacen apelación al Estado en toda circunstancia y están orgullosos de los progresos técnicos. Y, sin embargo, existe una sorda inquietud, la misma que me hace pensar que acaso se pueda todavía hablar de revolución sentida como necesaria, y que, por esta razón, se hará para algunos un imperativo intentar esta revolución. Esta inquietud me parece ajustada a dos niveles. El hombre experimenta (sin comprender) la ausencia de sentido de todo lo que existe en esta sociedad. Siente que se le da una condición de supervivencia, pero no de vida, pues en el plano colectivo aparece una antinomia entre el crecimiento y el desarrollo.

* * *

Recordemos muy sumariamente, respecto al primer punto, que cuanto más el hombre ha adquirido ciencia y poder, tanto menos ha encontrado una significación para su historia y para su vida. Eliminadas las religiones, desacralizado lo sagrado, el hombre se ha vuelto a encontrar con las mayores incertidumbres, que la ciencia no le ayuda a vencer, sino al contrario. Inquietud que no ha hecho más que crecer a medida que la seguridad y el bienestar aumentan. Cada vez, el hombre proponía un problema nuevo cuya solución creía que aportaría finalmente la respuesta a sus inquie-



tudes. Y cada vez, la respuesta encontrada se convertía como un juguete entre las manos de un niño ya saciado, al cual, por supuesto, sólo faltaba este pájaro azul, exactamente éste, pero que al tenerlo entre las manos podía ver que era un pobre gorrión gris y muerto. La enorme aventura en la que estamos metidos desde hace dos siglos nos deja más desamparados que victoriosos, cada uno a su manera, bien sea debido a la vanidad del trabajo que tenemos que hacer, o a la mediocridad de nuestras satisfacciones y de nuestros ocios, a la incertidumbre de los valores y de la forma de vivir. Más que cualquier otro, el hombre occidental tiene la sensación de perder su vida, porque no tiene ya objetivos próximos, evidentes, a los que aferrarse con la certeza de que ello realizado, todo cambiará, o porque no tiene algo sagrado que le permita dar un sentido a todo lo que vive, por esta ausencia de significado y de valores que sufrimos ante todo, mucho más que de deficiencias materiales [2]. Las reivindicaciones actuales, corrientes, sobre la participación en las responsabilidades, en las decisiones, sobre la autogestión, no son sino la calderilla de esta ausencia de sentido.

Ahora bien, salvo ascesis extrema, a la cual muy pocos llegan, el hombre no puede vivir en el vacío, sin significado. Se ha tratado de sustituir el sentido de la vida por el sentido de la historia, pero la operación, pese al enorme esfuerzo de propaganda, no ha tenido éxito definitivamente. Por el momento, y creo que por mucho tiempo todavía, no basta al hombre saber que la aventura humana tiene una orientación para sentirse satisfecho de la ausencia de valor de su propia aventura personal. ¿Se dirá que se trata de sentimientos de pequeño-burgués? Sin discutir la cuestión en el plano metafísico, y para atenernos a los hechos, digamos que este sentimiento está poco más o menos universalmente extendido por Occidente, que en ello parece consistir el progreso decisivo del hombre cada vez más individualizado a lo largo de la historia, que en ello parece consistir el progreso que tratan de realizar los pueblos africanos y sudameri-

[2] Ver a este respecto los trabajos de Ricoeur, fundamentales sobre este punto, y los de Castelli (por ejemplo, *Le temps harcelant* y *L'Enquête quotidienne*).

canos..., no se puede barrer la angustia, el miedo, la incertidumbre moral, la exaltación onírica en que viven los hombres de hoy.

Pero tampoco se puede resolver la cuestión diciendo que basta que el hombre dé un sentido a su vida, a lo que hace. Seguramente, si el sentido fuese del dominio de la invención de cada uno, ello sería posible. Pero lo que se habría constituido así sería un asilo psiquiátrico. El sentido de nuestra vida no puede ser imaginación personal, reposa forzosamente sobre una obra en común, sobre creencias comunes, debe ser comunicable para ser real. Es un fruto del sentido común [3]. No puede ser decretado arbitrariamente. Y si el hombre no puede vivir sin significado, no puede darse por sí solo uno equilibrante y suficiente. Exceptuemos el caso de ciertos artistas, de ciertos ascetas, ¡del factor Cheval...! Nuestra civilización como tal viene a chocar con este obstáculo enorme, hay todavía hombres que palpitan con la aspiración a una vida individual y que en esta civilización no encuentran razón alguna para continuar viviendo, para quienes la vida se hace rigurosamente insípida pese a la abundancia de diversiones, de juguetes, de actividades de tiempo libre, etc.; ello no basta. Esta sociedad, estando organizada como está, siendo en ella el hombre tomado por lo que es, despojado de sus prestigios y de sus ilusiones, se revela imposible de *sobreañadir* simplemente sentido y valor a esa existencia, vivida en esa sociedad. El sentido y el valor recubren entonces la realidad técnica con un ligero polvo brillante que cae al menor movimiento y vuela al primer soplo.

* * *

En el plano colectivo, el problema es algo diferente. Se pueden considerar dos aspectos complementarios. De un lado, la enorme máquina de producción-consumo-comunicación de masas, que absorbe todos los esfuerzos y todos los recursos, conduce finalmente a un fracaso: "ninguna mejora cuantitativa de su miseria (del pro-

[3] CASTELLI. El sentido común es lo contrario a los lugares comunes que he criticado y que manifiestan precisamente la falta de significado.



letariado), ninguna ilusión de integración jerárquica son un remedio duradero para su insatisfacción". "Es ahora la abundancia capitalista la que ha fracasado" [4]. Aquí, el análisis hecho por los situacionistas es ciertamente de lo más adecuado. Han hecho ver que el desarrollo de la producción-consumo, la mejora del nivel de vida, la respuesta a la miseria mediante un acrecentamiento del consumo, todo ello organiza lo que ellos llaman la "supervivencia". Hasta el desarrollo industrial, el hombre era en cierta medida un condenado a muerte (físicamente). La productividad le permite sobrevivir. ¿Pero a qué precio? Acaso incluso se podría decir que el condenado a muerte de las sociedades anteriores vivía mucho más plenamente que el hombre de esta época. De ahí que intentar, como lo hacen el capitalismo americano, el sindicalismo, el socialismo soviético, de responder al gran problema del hombre con un acrecentamiento de la producción, no es más que mejorar sus posibilidades de supervivencia, organizar la supervivencia. Nada más. Ahora bien, la cuestión es vivir. Ahí reside el nudo esencial, y puesto que el desarrollo industrial en nada ayuda a atar este nudo, o a deshacerlo, o a cortarlo, se puede escribir que la abundancia capitalista ha fracasado.

De ahí que la revolución consista en saber dónde, cómo, cuándo el hombre de esa sociedad podría llegar a vivir. Pero no se puede saber sin revisión desgarrante. Resueltamente hay que rechazar como no científico y no conforme a los hechos el pensamiento tan frecuente que establece una especie de identidad o de continuidad entre el crecimiento económico, el desarrollo, el progreso. Está claro que para los que hablan de países subdesarrollados, el remedio es el crecimiento, y que el crecimiento permite necesariamente alcanzar el desarrollo. Con mucha frecuencia se añade, como una magnitud consustancial, el progreso. Pero reina la mayor confusión en el empleo de estos términos. En el extremo, de un lado, nos encontramos autores que identifican puramente crecimiento y progreso (en su pensamiento no podría haber más progreso que el

[4] Debord: *La société du spectacle,* núms. 114-115, 1967.

económico) y hacen de la productividad la medida del progreso, y cuando se pasa al progreso social, éste no supone nada más que un suplemento de satisfacción, es decir, un acrecentamiento del nivel medio de rentas y una mejora en su reparto [5]... Es inútil insistir sobre esta corriente, que hace tanto mal a nuestra sociedad, y que revela la incomprensión del fondo del problema. Son estas tendencias que expresan efectivamente la corriente dominante en estas materias las que hacen que la revolución sea imperiosamente necesaria. Para F. Perroux, el crecimiento designa la elevación de las cantidades en un conjunto económico, sin cambio de proporción y de estructura. En los países subdesarrollados en los que la vida económica corre a cargo de los "trusts" internacionales, éstos pueden aumentar la producción, habrá crecimiento: la renta nacional aumentará. Pero no habrá ninguna modificación, ni en el poder económico ni, por ejemplo, en la producción agrícola: habría desarrollo si, con una elevación de las cantidades producidas, se tuviese una nacionalización de los bienes de los campos, una diversificación de la producción, una modernización del sector agrícola. Pero ello queda encerrado en el recinto económico como si todo reposase efectivamente aquí, como si el desarrollo de un país fuese efectivamente el hecho económico: es sorprendente ver hasta qué punto los economistas no marxistas han entrado en el enfoque, que se atribuye a Marx, de un primado económico con respecto a todo lo demás. Lo que, al contrario, me parece necesario y decisivo es marcar la separación y acaso la oposición entre los términos. El crecimiento económico es un hecho puramente económico. Pero el desarrollo de un país es un hecho cultural global, y el "progreso" (tomándolo en su sentido positivo) es un hecho humano, a la vez individual y colectivo, como señaló perfectamente Sorel.

En un punto preciso, daremos el ejemplo de Cerdeña según los excelentes estudios de Le Lannou. Nos habla de los "peligrosos beneficios aportados a la isla desde el exterior": "mejoras" económicas de todo género que se traducen en términos de crecimien-

---

[5] Entre otros autores, citemos como representativo de esta técnica: DAYRE: *Productivité mesure du progrès,* 1961.

to, por una parte, e incluso en términos de desarrollo en el sentido de Perroux, es decir, de cambio estructural, con infusión masiva de industria desde hace medio siglo, expansión de una cría intensiva de corderos en detrimento de la agricultura antigua, etc. Hay mutación de las estructuras. Este crecimiento de producción, este "desarrollo" traen consigo una "asimetría total" de la economía sarda, y Le Lannou puede escribir: "Tales son sin duda los términos del subdesarrollo (real) de Cerdeña". "En cuanto a los fundamentos de la vida social, la isla ha debido proveerlos ella misma, pero las instituciones que se ha creado tienen la marca negativa de las reacciones de defensa" [6]. Así se revela la contradicción entre un crecimiento económico y un subdesarrollo real, social y humano: siendo en realidad éste *provocado* por aquél.

Por mi parte, en otro lugar he tratado de demostrar lo mismo en cuanto a la degradación de la clase obrera y la consiguiente retrogración de la sociedad occidental como consecuencia del crecimiento industrial. Son ejemplos que nuestros apóstoles del desarrollo económico del tercer mundo deberían meditar. Creo que de hecho hay contradicción y no continuidad. Es lo que recuerda P. Lantz [7] cuando acusa a los sociólogos (habría que añadir a los economistas y también ¡a cualquier hombre!) de confundir transformación, crecimiento y progreso. Nos encontramos en una situación en la que "se concilia el conservadurismo social, el crecimiento económico y el progreso industrial". Y en la medida en que se toma como único término de referencia el crecimiento económico, nos desinteresamos del estancamiento social, yo añadiría de la regresión humana. "Nos encontramos en presencia de un crecimiento económico entendido con frecuencia como conservación de las antiguas formas...; no se tiene más que observar la adaptación de cada capa social respecto a este crecimiento transformado en soberano y confundido con el progreso... (Todo reposa) sobre la ideología de un crecimiento

[6] LE LANNOU: *Le déménagement du territoire*, pág. 149 y sigs., en la línea de *Pâtres et paysans de la Sardaigne*.

[7] LANTZ, P.: "Temps des sociologues", en *L'Homme et la société*, número 3, 1967. Las mismas tendencias se encuentran en MILLS: *La imaginación sociológica*.

que permitiría *ipso facto* un desarrollo moral. La solidaridad orgánica que provoca este desarrollo permite desembarazarse del individualismo...". Este estudio a fondo, muy sólido, muestra cómo la modificación concebida bajo el aspecto del crecimiento o incluso del desarrollo refuerza en definitiva la identidad de una sociedad consigo misma, jamás la pone en cuestión, y conduce a un mayor conformismo, en la medida en que esta sociedad jamás sale de un tipo *que ella se representa,* incluso cuando se imagina cambios de estructuras: éstos están siempre conformes con un modelo más general que reposa exclusivamente en el crecimiento cuantitativo. "El peligro del concepto de crecimiento es permitir una confusión entre la Idea y la Realidad, que conduce a la identificación de la una con la otra". He ahí exactamente lo que hace a mis ojos la revolución indispensable, necesaria; es preciso salir de la vía totalmente hecha (¡aunque no recorrida!), trazada a partir del crecimiento. Es necesario.

/ Pero si todos los datos de análisis de la situación del hombre dentro de esta sociedad, y de las principales fuerzas de esta sociedad conducen a la idea de que la revolución es necesaria, queda por saber el tipo de esta revolución, pues es una vía constantemente designada por nuestros sociólogos: el hombre no está al nivel de la sociedad, de sus producciones; lo que se necesita es modificar al hombre para a la vez adaptarlo y hacerlo plenamente utilizador./ Y así tenemos las orientaciones de tipo ideológico, como la de Duvignaud [8], o la enorme corriente según la cual hay que llegar a adaptar el hombre psicológicamente a su contexto [9]. En los dos casos, se parte de una evidencia de la excelencia del progreso técnico, de la nueva sociedad, de la excelencia de esta sociedad, y se constata un retraso del hombre. Con todos los fárragos de viejas ideas, de viejos sentimientos, de fe, de razón, de moral, heredados de tantos siglos, este hombre no está al nivel de las cosas mara-

---

[8] DUVIGNAUD: *Pour entrer dans le XXe siècle.*

[9] Es toda la corriente de las *Human Relations,* por ejemplo. La misma idea la encontramos, más refinada, en BURNIER: *Tendances et volontés de la société française,* 1967, pág. 439.

villosas producidas por la ciencia y la técnica. El único problema de la revolución consistiría en revolucionar este hombre, en obligarle a cambiar para estar finalmente en pleno acuerdo con su entorno. Tenemos que hacer aquí una opción. Drásticamente se trata para nosotros de una opción entre el crecimiento, el perfeccionamiento, la autoridad de las cosas, y luego este ser ambiguo, sin gloria (¡aparte su ciencia!) que es el hombre. Pues, de hecho, no hay concordancia entre las dos: es lo que se desprende de las páginas precedentes. Y en cuanto a nosotros escogemos contra toda verosimilitud este hombre sin calidad. Rechazamos absolutamente la idea de un retraso del hombre en relación con un excelente estado de hecho dado, establecido por la técnica, con el que el hombre debería conformarse. Y al optar así no sabemos muy bien en nombre de quiénes hablamos, ni sobre qué valor apostamos. Pues está claro que ello no corresponde ni al humanismo tradicional ni a la fórmula estrictamente sin contenido según la cual hay que someter la técnica al hombre [10]. Se trata de una actitud revolucionaria que aportamos sobre lo incierto para rechazar la enorme evidencia de la evolución previsible de la sociedad. Apuesta que es la única alternativa a esta evolución previsible. Hay, de un lado, lo que la técnica (apoyada en la ciencia, todas las ciencias, incluso las ciencias del hombre, y hoy diría ¡sobre todo éstas!) prepara y realizará casi indefectiblemente y que en cierta medida se puede prever, y, de otro, la inadecuación del hombre, su embrollamiento, su imprevisibilidad. Aquí es donde hay que escoger, sabiendo que no hay ninguna conciliación posible. Y es aquí donde finalmente se trama la decisión revolucionaria. No puede tener ahora otro contenido. La elección se ha hecho necesaria por la ausencia de sentido y por la oposición entre crecimiento y progreso. Pero esta elección puede ser resueltamente conformista, hundiendo al hombre más aún, adaptándolo a vivir sin significado, y a la larga asimilando crecimiento y progreso, o bien puede partir de la oposición en que

[10] He criticado ampliamente el humanismo en *Métamorphose du bourgeois* y la posibilidad de someter la técnica al hombre en *Technique ou l'enjeu du siècle.*

está, en cuyo caso se convierte en revolucionario. Y llegamos por otros derroteros a la tendencia que asimila la revolución al hombre mismo: "La sociedad humana está fundada sobre esta violencia creadora que ha hecho nacer la conciencia personal al mismo tiempo que el orden social. En este sentido, la revolución es el hombre mismo". "La revolución es la emancipación de la *personalidad* humana" [11]. Y es también lo que reconoce Camus cuando proclama (lo que, desde otro punto de vista, criticábamos antes): "Me rebelo, luego existimos". La revolución es el hombre mismo. Creo, en efecto, que el hombre se hace a través de actos revolucionarios. Cuando pone radicalmente en cuestión el medio, todo el medio en que se encuentra, en sus estructuras y en sus valores, el hombre existe diferentemente y se cambia cambiando este medio. Ahora bien, hoy, el medio humano es la técnica. Ciertamente, ello no quiere decir que sea completamente natural, que el hombre posea en sí una especie de virtud revolucionaria que funciona como una *vis dormitiva,* esto no es ni un instinto ni una necesidad: entra en la revolución por una elección, una apuesta, un gesto absurdo, incluso cuando ese gesto que expresa la rebeldía es el No, dirigido a la condición inhumana. Absurdo porque hay toda clase de posibilidades de que no se realice jamás y quede sin efecto. Pero es en esta decisión en la que el hombre trata de dar un sentido a lo que hasta el presente no lo tiene, dar un sentido mediante un acto absurdo pero que le compromete por entero, y es entonces cuando el hombre existe, no de otro modo ni en otro lugar. Y así, la revolución de nuestro tiempo se ha hecho necesaria por la nueva situación (dos de cuyos rasgos hemos esbozado) en que se encuentra el hombre, pero no lo es de ningún modo por una especie de naturaleza humana que impulsase al hombre hacia la revolución para "ser". A este nivel, continuamos estando en la incertidumbre de la decisión. Es objetivamente necesaria, pero nada garantiza que un hombre entrará en esta vía hoy y asumirá esta vocación, a la que el hombre es hoy llamado. Ahora bien, si esta actitud no

---

[11] ARON y DANDIEU: *op. cit.,* págs. 9-14.

puede ser un simple repliegue, una retirada individual, sino que debe tomar una dimensión revolucionaria, ello se debe a que, fundidos en una sociedad colectiva, es falso que podamos abstraernos de ella cada uno por sí solo, y tomados en un movimiento de discusión del hombre, es malo pretender estar al margen: estamos sometidos al destino común de nuestra época.

Pero este destino no es la revolución, como quieren hacerlo creer los parlanchines que la trivializan: es la contrarrevolución, es la integración. Estamos enrolados de buen o mal grado en una comunidad que nos une a todos, pero podemos rehusar verlo: aquí interviene lo necesario de que hablo. Hay que querer, no este destino, sino la lucha contra él.

2. LOS CARACTERES DE LA REVOLUCION NECESARIA

Estos caracteres deben resultar a la vez de lo que hemos señalado como caracteres de la revolución a lo largo de la historia y de lo que reconocemos como estructuras fundamentales de nuestro tiempo. E inmediatamente surge una cuestión decisiva: ¿debe estar la revolución en el sentido de la historia? Digamos por de pronto que, evidentemente, no es cuestión de hablar de una revolución fuera de la historia. Sería caer en una metafísica de la revolución que reprochamos casi todos los que hoy hablan de ello, o bien en un milenarismo. Seguramente, sólo puede tratarse de una revolución que se sitúa en la historia. Es una evidencia. Tampoco es cuestión de declarar que debe ser contra lo que será efectivamente la historia, puesto que, de una parte, no sabemos lo que será; de otra parte, puesto que está en la historia, fallida o lograda, contribuirá de todas maneras a "hacer la historia", y le pertenecerá. Pero contra lo que hay que ponerse en guardia inmediatamente es contra la tentación hoy permanente, procedente de la deformación del marxismo, que consiste, volviéndose hacia atrás, hacia los acontecimientos del pasado, en considerar una revolución hecha,

acabada, cerrada, y al comprobar su influencia en el curso de la historia, concluir: "Estaba, pues, en el curso de la historia". Para los que la han emprendido, para los que la han acabado, nada permitía decir que estaba en el curso de la historia que se ha realizado efectivamente. Y los cálculos de los marxistas en este sentido son perfectamente falaces. La única cuestión que se puede plantear se refiere al sentido probable, previsible, de los acontecimientos que sobrevendrán verosímilmente si nada viene a impedirlos.

Hay una cierta necesidad del curso de las cosas, una fatalidad (al menos aparente y sentida), un sentido dado por la prolongación de los acontecimientos y las líneas de fuerza de la sociedad actual, y en relación con ello, hemos de tomar la decisión: ¿tiene hoy la revolución por meta el inscribirse en el sentido de esta necesidad, es solamente la aceleración del movimiento aparentemente normal de la historia, o no? E inmediatamente pienso que en la medida en que es, ha sido siempre, ha querido ser siempre, al nivel más humilde, más directo, o al nivel más elevado, más absoluto, la expresión de la libertad del hombre, no puede ser el refuerzo de la fatalidad, no puede ser simplemente el acelerador del curso forzado de esta historia. La mentira radical consiste en querer integrar la explosión salvaje de libertad del hombre en el curso necesario de los acontecimientos —tal es la impostura imperdonable del marxismo— y hacer creer al hombre que se rebela y se libera al someterse al mecanismo de la historia, que él haría al mismo tiempo que ella se hace.

Si se renuncia a afirmar a priori un sentido global y único de la historia se está obligado a partir de algunas observaciones de los fenómenos específicos del tiempo presente. Muy pronto se comprende que hay probabilidades diversas, sobre las que el revolucionario no puede menos de formular juicios de valor, puesto que no hay revolución e incluso pensamiento revolucionario si no salen de juicios de valor. Toda acción revolucionaria supone una opción ética sobre la base de una cierta concepción del hombre. Hay siempre en todo movimiento revolucionario una respuesta a la cuestión: ¿qué

es lo bueno para el hombre? No verlo, no aceptarlo, creer que puede haber un pensamiento revolucionario puramente científico y una acción puramente objetiva es caer en la trampa de un cientismo elemental, es no saber que la revolución es asunto de pasión. El propio Marx es un buen ejemplo de ello.

Pero lo que da seriedad al pensamiento revolucionario es que esta opción ética no puede efectuarse válidamente sino partiendo del análisis más estricto posible, más exacto, más minucioso de la realidad del hombre moderno y de su medio. Algunos de estos cambios previsibles parecen deseables; otros, no. En el primer caso (por ejemplo, descolonización, socialización) es necesario que los revolucionarios se pongan en movimiento para realizar estas transformaciones, puesto que, lo hemos dicho ya, suponen hoy un coeficiente considerable de probabilidad: y precisamente se presentan como evidentes a los ojos de los revolucionarios actuales en cuanto que casi ciertamente se realizarán en los próximos decenios. Hay demasiadas gentes apasionadas por estas cuestiones: estas transformaciones se realizarán sin que sea necesario precipitarse en una acción revolucionaria, sin que los revolucionarios consagren a ello su fuerza, su energía, su inteligencia. Cuando el objetivo ha recibido la adhesión de una parte importante de la opinión, cuando las condiciones político-económicas comienzan a realizarse, cuando un movimiento de base se lanza a una transformación, basta dejar hacer: se alcanzará el objetivo. Será una muchedumbre anónima la que llegará a él. La atención revolucionaria debe dirigirse a otra parte.

Pero hay movimientos igualmente probables y poco deseables: por ejemplo, la burocratización, la centralización, la sociedad de consumo... En este caso parece que la acción revolucionaria tiene por fin no el acelerar ese movimiento, el entrar en esas corrientes históricas, sino al contrario, el borrar estas tendencias, luchar contra ellas, bloquearlas o desviarlas. Así, la revolución necesaria, en consonancia con lo que han sido todas las revoluciones verdaderas, es una revolución contra el curso previsible de la historia. Pero al hacer esto, ella es la fuerza histórica verdadera, pues desbloquea la

historia. Eso han hecho todas las revoluciones. Hablando de 1789, Madaule escribía: "Poco importa lo que han querido hacer, y si los resultados respondieron a las intenciones; la verdad es que han desbloqueado la historia. De una nación agotada han sacado nuevas fuerzas, inauditas, que nadie podía prever. Acaso sea eso una revolución: una renovación de virtud, una palingenesia, más bien que la instalación definitiva y sin trastorno en la tierra prometida, más bien que el retorno al Paraíso terrenal. Los revolucionarios son como zahoríes. Golpean la roca estéril. De ella brotan las aguas" [12]. Es exactamente la respuesta a la condición de la revolución examinada antes: sólo puede producirse en una sociedad bloqueada, en estructuras que no pueden contener ya la gestión de los conflictos. Seguir hoy planteando la revolución en términos de socialismo, de colonización, de imperialismo, etc., es contribuir a bloquear un poco más las estructuras, a fijar las fuerzas vivas sobre problemas ya superados y a detener la historia. Se trata de calcular la evolución previsible (pues, lo repito, una sociedad bloqueada no es una sociedad sin evolución: evoluciona en su propia lógica, cada vez más negadora de toda creación y de toda independencia) y de saber que la revolución necesaria sólo puede hacerse contra esta necesidad precisamente porque es necesidad, bloqueo, es decir, *en sí* negación de la libertad.

* * *

El segundo carácter que quisiéramos destacar deriva evidentemente del anterior: la revolución es forzosamente un acto negativo, de oposición, de ruptura: está "contra". Ya sé que la revolución invoca valores. Y sin duda la acción revolucionaria debe estar de acuerdo con este criterio, y cuando hablo de "libertad", esto es ya la invocación de un valor (aunque a mis ojos sea otra cosa y más). Pero se trata mucho más de un medio de juzgar la acción que del objetivo a alcanzar, y de una realización moral. Dicho de otro mo-

[12] MADAULE: "La révolution ramenée aux limites de l'histoire", *Esprit*, 1939.

do, creo que cuando el revolucionario habla de justicia, por ejemplo, no tiene que pensar en realizar la justicia, ni establecer un universo justo: tiene que medir sus propias acciones según la justicia. Es en este ejercicio donde la justicia puede aparecer. En cuanto al objetivo, sólo puede ser concreto, práctico y no idealista. Si hay justicia aparecerá acaso más allá de la utilización de medios justos, pero no seguramente en función de la construcción ideológica de una utopía que se trataría de llevar a la práctica. No hay nada más contrarrevolucionario que la utopía, y se comprende perfectamente que nuestros pseudorrevolucionarios franceses ex o neomarxistas arrepentidos a falta de aceptar el verse acorralados por su revolución inexistente, descubran de pronto el valor de la utopía y hacen sus delicias de Buen Papá Fourier. La revolución no puede hacerse por valores ni para institucionalizar un mecanismo socio-económico-político más sabio y más perfeccionado que el precedente. Sólo puede hacerse "contra". Esto no es solamente una constatación de hecho: creo que es preciso que la revolución sea negadora, destructora. Es necesario que ponga en cuestión, y solamente a partir de lo que debe poner en juego, a partir de lo que rechaza, puede edificarse y encontrar su valor. La revolución "positiva", por un orden mejor, *jamás* estalla: es idealista, se ahoga en el sueño, a lo más se resuelve en un reformismo. No puede ser de otro modo. La revolución que quiere ser positiva por la historia o por el valor se hace por un movimiento de pensamiento o por un proceso democrático y cambios lentos: no es una revolución. Es pronto absorbida por el mecanismo social que pretendía destruir. Ese fue el drama de la socialdemocracia, y pronto del comunismo democrático, estilo yugoslavo. Sólo la revolución de la recusación del escándalo en que vive el hombre es revolución: tiene sus raíces en la rebeldía y se ejecuta en la voluntad de un momento definido históricamente. Pues la revolución "contra" vuelve a encontrar la verdadera raíz de la rebeldía, sin la que no puede haber revolución. La revolución "por", jamás. Uno no se rebela por un bello valor prometido o simplemente para vencer un obstáculo menor sobre el camino, por lo demás muy claro, del pueblo. La relación entre re-

beldía y revolución que hemos tratado de explicar por la historia es siempre verdadera para la revolución necesaria. Debe, pues, abandonar todo idealismo para considerar claramente como objetivo lo que provoque el mayor trastorno, la mayor desdicha, la más profunda angustia del hombre actual. Y, según dijimos, pese a las apariencias, los enemigos reales profundos no son ni el hambre ni la guerra. Hambre y guerra sólo son apariencias de enemigos más implacables contra los cuales en verdad la rebeldía del hombre puede surgir de pronto de las profundidades de su angustia disimulada bajo lo cotidiano, pero presta acaso a estallar. Sólo sobre el fundamento más verdadero de esta rebeldía en implosión actual podría tener lugar la explosión revolucionaria, a condición de que la definición técnica del objetivo sea suficiente y se vea claramente aquello contra lo cual es preciso actuar.

* * *

El tercer carácter: si la revolución debe ser "contra" hay que pensarla en función de las estructuras de la sociedad actual. Hay que considerar aquí dos elementos. Ante todo, una revolución debe referirse a las estructuras. Debe superar lo eventual, lo espectacular, lo cotidiano, la actualidad. Es lo que ya vio perfectamente Marx al buscar una capa más profunda sobre la que se basan los fenómenos, una razón más general de las apariencias, una realidad oculta detrás del movimiento político. Esto le llevó a dar un conjunto explicativo de todo el juego escénico político, democrático, social, descubriendo el factor económico y la lucha de clases. Es evidente que en su época no se podía ir más allá, ante todo, porque las nuevas estructuras aún no estaban instaladas. El trabajo está por hacer. Si se quiere intentar una revolución hay que abandonar resueltamente lo superficial que consiste, por ejemplo, en luchar contra el régimen gaullista o contra las atrocidades de la policía. Pero hay que darse cuenta de que hoy ello es más difícil que nunca, precisamente en la medida en que vivimos en una sociedad del espectáculo y de la actualidad. En la medida en que somos sin cesar

ametrallados por la abundancia de información que nos colma de actualidad, nuestro pobre cerebro, agujereado como un colador por esta metralla, no podría retener nada fundamental ni concebir nada estructural (si no es, ciertamente, ¡desde el punto de vista filosófico!), asaltados por un espectáculo permanente que nos hace vivir en un universo de imágenes, es terriblemente penoso declarar que toda esta espectacularidad es un simple juego de sombras chinas, y que por apasionante que sea la reforma universitaria, la regionalización, Saint-Gobain, la evolución de los sindicatos, la disgregación de la O. T. A. N., el conflicto palestino, la presencia de barcos rusos en el Atlántico, el descenso sobre la Luna y la fabricación de un corazón artificial, todo ello no tiene estrictamente interés alguno. En ninguna de estas direcciones puede evolucionar una revolución: se trata de descubrir detrás de estas fantasmagorías (por lo demás muy reales, pero convertidas por la magia de los medios de comunicación en fantasmagóricas) las estructuras que estos flashes ocultan (por su potente atractivo) y revelan (en su realidad fragmentaria). El choque revolucionario debe reservarse para estas estructuras. Inútil despilfarrar las fuerzas y el pensamiento en la muleta del torero que os agita la pantalla de televisión para estoquearos mejor. Ahora bien, con mi mayor pena, veo a *todos* los movimientos revolucionarios modernos abalanzarse hasta perder el aliento sobre pantallas de televisión.

Si, pues, se trata de atacar las estructuras es necesario que sean las estructuras *de este mundo, de esta sociedad:* el proyecto revolucionario, lo hemos visto al hablar de las revoluciones históricas dignas de este nombre, era adecuado a la situación. Al examinar la realidad profunda de nuestro medio *actual* nos es posible descubrir lo que conviene hacer. Lo esencial es no continuar estando en la sociedad de ayer y de anteayer. No es fácil. Para poner sólo un ejemplo, las categorías revolucionarias establecidas por Marx correspondían exactamente a la sociedad de 1850. Pero pretender hoy que las estructuras de esta época que hay que combatir sean todavía la lucha de clases (la explotación al nivel de la producción, la injusticia en el reparto como consecuencia del valor-plusvalía, la

alienación en la mercancía) es vivir el sueño revolucionario que se tiene después de haberse quedado dormidos unos en 1871 y otros en 1917. Uno se agita en el sueño, se viven pesadillas de combate, se añoran los días venideros llenos de poesía y música. Pero el sol no ha salido, amigo mío, está usted en la noche teórica absoluta; el desastre del pensamiento revolucionario actual consiste en dedicarse con afán a analizar la sociedad de hace un siglo y a construir un modelo de revolución cincuentenario.

* * *

Se continúa estando así obnubilado por el problema del tercer mundo y de los países pobres, del hambre en el mundo, y, por supuesto, ese es un problema humano verdadero, a la vez esencial y trágico, lo hemos dicho ya, pero que no tiene nada que ver con la revolución. Ni el hecho de la revolución ni la organización de un socialismo resolverán esta angustiosa situación. Estamos en presencia de transformaciones económicas y técnicas necesarias, pero que no conducen de manera cierta a un socialismo (a menos de aplicar este término a cualquier cosa) y para las cuales una acción revolucionaria no puede, salvo excepción, servir de gran cosa. Hacer recaer la miseria de los países de América Latina sobre el imperialismo norteamericano es una explicación simplista, satisfactoria para una agitación revolucionaria, pero no más. Cuando este imperialismo sea rechazado, roto, nada, estrictamente nada, estará resuelto; como tompoco se ha resuelto nada por la eliminación de las potencias coloniales en Africa. Seguramente, la solución de los problemas de los países subdesarrollados implica, por ejemplo, la eliminación de las minorías privilegiadas que toman el poder en esos países al hacerse independientes. Pero esto no es verdaderamente una revolución. Y todavía menos la revolución necesaria frente al mundo moderno. Yves Lacoste tiene toda la razón cuando subraya que es erróneo tomar por modelo lo que ha pasado en la U. R. S. S. y que uno de los mayores errores que hay que evitar es lanzarse

en el tercer mundo por la vía de una industrialización masiva [18]. Ha mostrado claramente las reformas que habría que hacer y que en gran medida son realizables. No vuelvo sobre estos trabajos. Se deduce de ellos con evidencia que puede ser necesario en estos países dar tal golpe de Estado con vistas a permitir tal reforma agraria, pero desarrollar la higiene, regularizar los nacimientos, mejorar un poder adquisitivo general, no implica una verdadera revolución (¡no más que la división de las grandes fincas en pequeñas propiedades!). En otras palabras, los que piensan la revolución necesaria no pueden pensarla en función de esos problemas, de esos hechos.

No deja de ser menos tópica la idea de división del mundo en naciones proletarias y naciones imperialistas en substitución de la división de clases. Es una ilusión terrible el creer que las naciones pobres, el tercer mundo, van a desempeñar en nuestra sociedad la misma función que el proletariado en el mundo capitalista de 1900. Pues la relación ya no es la misma, la estructura de la sociedad tampoco, y el objetivo tampoco... Es comprometer a los pueblos del tercer mundo a la vez en una falsa revolución (para el conjunto de los hombres) el querer hacerles interpretar este papel, que pertenece a una obra ya representada: el telón ha caído ya sobre ella. A los nuevos actores se les incita a poner en escena la obra cuando la sala está vacía, las candilejas apagadas y el telón bajado. Tampoco es necesario llevar a cabo una acción revolucionaria en los países económicamente desarrollados para llegar a ello, pues todas las cuestiones que son graves para los pueblos del tercer mundo son a la vez conocidas y aceptadas. Como para los problemas de la clase obrera, se puede decir que están *virtualmente* resueltos. No digo que *estén resueltos,* sino solamente que todo el mundo está prácticamente de acuerdo para concederles una importancia considerable. Virtualmente todo el mundo está de acuerdo en estimar que es absolutamente necesario ayudar al tercer mundo a resolverlos.

[18] Sobre estos problemas ver, sobre todo, DUMONT: *L'Afrique noire est mal partie,* 1965; YVES LACOSTE: *Géographie du sous-dévelopement,* 1966, y RULLIÉRE: *La réforme agraire en Amérique latine,* 1968.

Todo el mundo está de acuerdo en hacer sacrificios en este sentido y en buscar una vía seria. Todo el mundo está de acuerdo en hacer modificaciones en su sistema propio para conseguirlo. Continúa habiendo, por supuesto, egoísmos políticos o capitalistas, intereses que ponen obstáculos a estas orientaciones, divergencias sobre los métodos a emplear, estructuras capitalistas o socialistas que hacen difícil la pura búsqueda de la ayuda a estos países, insuficiencias técnicas. Pero puedo afirmar basándome en la experiencia histórica que los bloqueos no resistirán largo tiempo desde el momento en que existe la convicción de la necesidad de resolver estos problemas y se tiene la voluntad para ello. Cuando una potente corriente común va en un sentido, no es ya necesario hablar de revolución para seguir esta corriente. Se llevará los frágiles diques, ahondará su lecho: el imperialismo no es ya la cuestión principal, porque este imperialismo, si quiere conservar sus provilegios y sus beneficios, tiene que resolver positivamente los problemas del tercer mundo. Exactamente como el patronato se ha visto obligado (y continúa), sin revolución, a modificar a la vez la estructura económica y la condición obrera, precisamente para continuar siendo patronato. No es, pues, ya a este nivel, en esta orientación y en función de este análisis como hay que reflexionar sobre el problema de la revolución. Conservar el viejo esquema es condenarse a repetir indefinidamente una revolución que ya no puede hacerse, puesto que su objetivo no existe ya realmente. Hace ya más de treinta años, en un terreno distinto, aunque parecido, Dandieu escribía exactamente: "La cuestión revolucionaria, desde el momento en que la ley de bronce de los salarios ya no interviene, se plantea independientemente de las clases... Verdad difícil de admitir a los más convencidos, si no a los más lúcidos de los revolucionarios, que obliga a cambiar de evangelio y a adoptar una postura nueva. La ley de bronce que no pesa ya efectivamente sobre las relaciones sociales guarda todavía todo su peso y su prestigio en los espíritus. Todos la añoran, sienten su nostalgia: y en particular los proletarios, a quienes esta ley de bronce daba la explicación sencilla de su opresión" [14].

[14] ARON y DANDIEU: *op. cit.*, pág. 48.

Revolución *contra* las *estructuras de esta* sociedad. Ello nos introduce en el examen de otro carácter: la revolución está ligada a la rebeldía. Ahora bien, la rebeldía ha salido siempre de la parte social excluida de la sociedad, de la fracción del grupo más eliminada, la más explotada, la que más sufre: Marx lo había analizado perfectamente al formular su teoría de la clase explotadora y de la clase explotada. Sólo la clase explotada puede rebelarse, luego sólo ella puede hacerse revolucionaria. Y el combate será tanto más total, tanto más exclusivo, radical, cuanto más profunda sea la explotación. Evidentemente, la revolución sólo puede venir de los antípodas del poder que hay que combatir, que hay que destruir. Pero este análisis, verdadero en su esencia, únicamente era aplicable, tal como Marx lo hizo, en la medida en que la sociedad se encontraba en efecto dividida en varios grupos antagónicos y no presentaba en sí misma una estructura de tal solidez que los conflictos internos de grupo a grupo sólo son ya escaramuzas que no atañen a la realidad, sino que quedan en la superficie de la institución.

Ahora bien, precisamente nuestra sociedad, desde hace medio siglo, ha cambiado profundamente bajo este punto de vista. Se ha convertido en global, no en el sentido en que los sociólogos denominan "global" a una sociedad (nación, clase, sociedades globales opuestas a la familia, sociedad parcial), sino activamente: englobante y poderosamente integrada. Absorbe y lleva a su desarrollo a las fuerzas aparentemente más contrarias. Se ha hecho colectiva y colectivizante. Se ha hecho abstracta. Se ha hecho rígida, más profundamente estructurada, con una arquitectura invisible, pero extraordinariamente estable. En estas condiciones (que vamos a examinar), la revolución no puede consistir ya en un combate de la clase explotada contra la clase explotadora: este combate sirve para reforzar la sociedad totalizante. Le es positivo. Pero como la revolución debe siempre surgir de los antípodas del cuerpo atacado, si este cuerpo es verdaderamente totalitario, la única realidad que le es antípoda es el individuo. Sociedad global, englobante, que tiende a estructurarse de tal manera que todas sus partes están perfecta-

mente coordinadas, que cada una sirve de contrafuerte a todo el resto y se apoya ella misma sobre todo el resto. Esta sociedad global no puede cortarse en lonchas. Marx lo había visto ya, pero la sociedad de su tiempo no estaba todavía globalizada y él mezclaba una gran parte de filosofía. La filosofía ha tenido siempre una pretensión totalizante. Se ha buscado siempre el sistema intelectual, la llave de oro que daría la realidad del conjunto: hoy, la operación no se hace ya en el ámbito intelectual (¡que por el contrario ha saltado en pedazos!), sino que se realiza en lo real mediante la "conjunción-conexión" de todas las piezas del cuerpo social que se ha hecho englobante y uno. No estoy totalmente de acuerdo con Lefebvre cuando nos describe nuestra sociedad como un conjunto de subsistemas pasablemente incoherentes, con muchos desgarrones y lagunas, destinada a descomponerse y a periclitar. Al contrario, el sistema tiende a afirmarse sin cesar, unificándose. Hay una razón común a todos los subsistemas. Hay correlaciones recíprocas y múltiples. No es ni una globalidad práctica, forzada, ni un acuerdo casual, es verdaderamente un crecimiento riguroso, progresivamente absorbente de todos los componentes de la sociedad [15].

A medida que los conocimientos científicos aumentan, que la racionalidad técnica se despliega, hay evacuación de los residuos, engranaje más exacto de las piezas del conjunto social, coordinación mejorada de los conjuntos parciales. Por supuesto, no todo está hecho, hay todavía fallos, cosas aberrantes, lagunas, hay esencialmente la inadecuación del individuo al sistema. Felizmente. Pero la tendencia a la racionalidad se encuentra bien encarnada, parece irreversible. Corresponde demasiado bien a nuestros medios y a nuestras intenciones. Esta globalidad quiere decir que no se puede tocar, alcanzar, criticar un elemento de esta sociedad, sin poner con ello en juego todo el conjunto. Y recíprocamente nada puede quedar indemne cuando se comienza a pasar por la criba de la crítica ciertos factores. Esto se vio con la Universidad en mayo de 1968. No podemos ya hoy pretender rechazar el capitalismo, pero

[15] Esto corresponde al "poder de asimilación" que he analizado en *Métamorphose du bourgeois.*

conservar la ciencia y la técnica, criticar el nacionalismo europeo, pero alabar el nacionalismo africano, o guardar los valores morales criticando al Estado, etc. Seguramente sea la primera sociedad (desde el período "primitivo", digamos, por comodidad, "tribal") en que todo está implicado en cada parte. Y por esta razón la revolución debe ser también global. No podría ser cuestión de hacer una revolución parcial. Sin duda, Marx lo había afirmado también. Pero desde el momento en que concebía un proceso con un punto de enlace particular y una categoría humana (el proletariado) que por milagro escapaba al sistema, era el contrasistema, y un pensamiento (el suyo) que no procedía de la ideología burguesa, todo quedaba desmentido. Por ello, el socialismo se ha comprometido en ese penoso camino del reformismo y de la trivialización. Frente a una sociedad global, no hay que esperar que puedan hacerse revoluciones sectoriales (revolución del reparto, o de la participación, o de la Universidad, etc.), ni que se pueda hacer una revolución sobre un punto que se extendería a continuación al resto de la sociedad (mecanismo, por ejemplo, de la revolución cultural): de hecho, toda revolución sectorial o tácticamente dividida será recuperada por el sistema y a su vez integrada en la globalidad mejorada por este impulso nuevo, por esta sangre fresca. Mientras se luche por una pequeña cuestión social o nacional, contra algunos abusos, algunas miserias, esta revolución está condenada al fracaso: a sociedad global, revolución global. Todo está institucionalizado, por lo tanto, todo debe ser pasado por la criba y puesto en causa: no hay revolución cultural, sino solamente total.

Por aquí llegamos al fenómeno de la integración, que es la consecuencia exacta del precedente. Sin duda, se puede decir que éste es un mundo que a la vez se desintegra estando más integrado. Pero hay que comprender que lo que se desintegra son los antiguos factores de relación (moral, religión tradicional, grupos reducidos humanizados, razón...), lo que da una apariencia de incoherencia, puesto que no encontramos las coherencias de costumbre. Tenemos la impresión de que la sociedad se desintegra, porque las relaciones adultos-jóvenes no están encuadradas en la familia o porque la

cultura antigua se viene abajo, y no vemos aparecer los factores de reemplazamiento: pensamos por ello que hay desintegración. Pero esto es completamente falaz. Pues la integración prosigue por otros medios más racionales, voluntarios y complejos, y según otros esquemas no parece ya necesario recurrir a "valores" o a una "cultura" profundos, enraizados en el hombre, salidos del movimiento colectivo verdadero, pues los métodos psicosociales, la propaganda y la publicidad, la información, proporcionan todo lo necesario en valores y cultura falsos perfectamente suficientes para la integración. Más aún, la organización del trabajo, la inserción en el consumo, la satisfacción del espectáculo, la previsión administrativa aseguran una integración de los cuerpos sociales unos en relación con otros y del individuo en estos cuerpos tal como nunca se efectuó. Y por ello vemos florecer estructuralismos y objetualidades.

Por consiguiente, la revolución no puede contentarse con atacar formas económicas o políticas: se sitúa exactamente en el punto de unión del sistema asimilatorio, de los mecanismos de integración del individuo por el cuerpo social. Es imposible disociar lo psicológico de lo sociológico, las creencias de las instituciones; la revolución sólo puede efectuarse al nivel del individuo, y por una recuperación de este individuo en relación con los sistemas de integración. ¡Pues sólo eso puede hacer frente a las asimilaciones de todo género! [16]. Unicamente éste es el antípoda de la sociedad total.

Como en la época primera de la "Comuna primitiva" y de la indistinción del individuo en relación con el grupo, nosotros volvemos a ella, pero con otra armadura: el caparazón se ha convertido en esqueleto y armazón. La magia se ha convertido en cálculo y conciencia. Sociedad global, sociedad integrante, sociedad abstracta: vivimos en un universo que es el de las imágenes, pero también el del pensamiento abstracto. No llegamos a lo real sino a través de innumerables operaciones. Lo real no está ya hecho de una relación inmediata entre el hombre y su medio, sino de operaciones

[16] Por otra vía, he llegado al mismo resultado de la puesta en juego de todo lo socio-político a partir del individuo, en *L'illusion politique:* la revalorización del ciudadano.

combinadas, efectuadas unas por máquinas, otras por instituciones u organismos, otras por proyecciones ideológicas, otras por intermedio de "relaciones largas". Jamás estamos ya en contacto con algo concreto. El obrero no está ya en contacto con el material, y ahora ni siquiera con la máquina misma. El administrado no está ya en contacto con el que ejerce el poder, sino con innumerables oficinas, un laberinto de trámites. El hombre de vacaciones no está ya en relación con la naturaleza, sino, por una parte, con los modelos propuestos por una literatura publicitaria; por otra parte, con un sistema institucional (comercial o estatal). Abstracción por vía de generalización y de mediatización. Las dos operaciones están conjugadas.

Ahora bien, la generalización es, ante todo, producto del crecimiento demográfico; la mediatización lo es de la multiplicación de los medios de que podemos disponer para realizar cualquier cosa. No hay ya un rey que decide la guerra, ésta estalla, sin quererla nadie (¡ni incluso Hitler!), como consecuencia de la reunión de un cierto número de condiciones. No hay un patrono que quiera oprimir al obrero, hay necesidades económicas tan imperiosas como racionales e incomprensibles en su abstracción. De ahí que la rebeldía resulte estúpida si empuja a los soldados contra los generales: ellos van contra el que no puede nada. Debería dirigir a todos los movilizados, oficiales y soldados, contra necesidades creadoras de guerra y que se imponen a todos. Del mismo modo, el obrero explotado, el obrero en paro, no atacan "nada" al quemar la efigie del patrono o al encerrar a éste en su despacho. Deberían plantear la cuestión revolucionaria como individuos acuciados por necesidades abstractas.

En un sistema mediatizado, en el que todo se ha hecho abstracto, no hay ya hombres responsables de algo, no hay ni siquiera *un* organismo al que se pueda hacer culpable. La revolución consiste entonces en combatir todo lo que mediatiza, todo lo que hace pantalla entre el hombre y el hombre, y también entre el hombre y la sociedad. Pero esto no puede ser fruto de una espontaneidad reencontrada, de una explosión que supere las coacciones, las obliga-

ciones, de un desbordamiento: estas tentativas son ilusorias. Lamentables mascaradas y magros erotismos tomados por revolución. Un mundo abstracto y mediatizado sólo puede ser sometido a la revolución sobrepasando esta abstracción, llegando más lejos por la teoría. El carácter de esta sociedad hace que la revolución sólo pueda ser fruto de una teoría exacta y rigurosa.

También aquí los situacionistas han visto bien: "La organización revolucionaria sólo puede ser la crítica unitaria de la sociedad, es decir, una crítica que no pacte con ninguna forma de poder separado, en ningún punto del mundo, y una crítica pronunciada globalmente contra todos los aspectos de la vida social alienada... La revolución proletaria está enteramente supeditada a esta necesidad que, por primera vez, es la teoría, en tanto que inteligencia de la práctica humana que debe ser reconocida y vivida por las masas..." Es ante todo indispensable hacer una teoría crítica. "La teoría crítica debe comunicarse en su propio lenguaje. Es el lenguaje de la contradicción, que debe ser dialéctico en su forma, como lo es en su contenido. Es crítica de la totalidad y crítica histórica..." Y Debord [17] une con toda razón esta necesidad de la teoría con el carácter unitario o global que debe tener la revolución; que supone al mismo tiempo crítica de la cultura tomada por entero y crítica de la totalidad social. Sólo "esta crítica teórica unificada se opone a la práctica social unificada".

Finalmente, un último carácter de esta sociedad va a conducirnos a discernir un objetivo de la revolución. El mundo en que vivimos es en realidad notablemente rígido. Hay a este respecto innumerables malentendidos. Para el hombre de la calle, pero también para la mayor parte de los sociólogos, estamos en una sociedad en cambio acelerado, todo cambia muy deprisa, todo evoluciona, las variaciones son incesantes. Hay progresos técnicos constantes, pasos drásticos de sociedades agrarias a las de tipo industrial, de sociedades rurales a las de tipo urbano, de crecimientos demográficos o económicos espectaculares, el avión cada año es más

[17] DEBORD: *op. cit.*, pág. 99 y sigs., y 164 y sigs.

grande y más rápido, los regímenes políticos enloquecen y al mismo tiempo se sumergen en magmas indiscernibles según los criterios tradicionales, las ideologías y filosofías estéticas nacen y mueren en unos años, las revoluciones estallan por todas partes, la "contestación" reina soberana en una sociedad en la que no hay ya valores ni nada sagrado...

Ahora bien, todo ello, aunque real, sólo tiene importancia en la medida en que nosotros mismos vivimos a un ritmo más acelerado y recibimos centenares de informaciones explosivas cada día. Es decir: consideramos que esta mutación acelerada del mundo es verdadera, que es el carácter principal de esta sociedad, porque de ello estamos informados, es esto lo que se nos da como pitanza y espectáculo, y precisamente esto corresponde a nuestra propia agitación. Vamos cada vez más aprisa, vemos cada vez más gentes, estamos metidos cada vez en más asuntos, saltamos del teléfono al dictáfono, y porque "vivimos" aprisa consideramos que la velocidad de nuestra sociedad es signo de cambio y que este cambio es el hecho característico. Desgraciadamente, estamos en presencia de una ilusión provocada por el espectáculo, es decir, por la actualidad [18]. Pues estos cambios rápidos son fenómenos superficiales de actualidad. Es lo más visible lo que cambia de esta forma, no lo más importante. Pero estamos forzosamente siempre dominados por la tendencia que consiste en creer que lo más explosivo, lo más eventual es más importante que lo duradero, que no se manifiesta a primera vista.

Otra posición más profunda (y menos frecuente) consiste en sostener que las estructuras sociales son maleables a condición de quererlo firmemente y de utilizar los medios de acción más eficaces que da la técnica [19]. Así, la utilización deliberada de las técnicas económicas o de planificación puede hacer ágiles estructuras que

[18] Esta es la razón de que los buenos "expertos" del Consejo Ecuménico que se preocupan ante todo de la presencia cristiana en una "sociedad en cambio acelerado" se equivocan totalmente, tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista sociológico.

[19] Cfr., principalmente CL. GRUSON: *Origines et espoirs de la planification française*, 1967.

hasta entonces eran opresivas: las estructuras materiales, institucionales, culturales han dejado de ser intangibles, los medios eficaces, de una parte; el aumento de riquezas, de otra, permiten remodelados voluntarios.

Esta postura tiene el mérito ante todo de no creer que estemos en una época tan cambiante en sí, y además de insistir en el carácter voluntario de la acción. Pero hay sin duda malentendido en cuanto a las estructuras mismas: al hacer ágiles a algunas de ellas (¡lo que con seguridad es posible!), ¿no se reforzará considerablemente el poder y el peso de algunas otras que son quizá en realidad más profundas y más decisivas? Todo consiste, pues, en saber cuáles son los datos fundamentales.

Creo (y espero haberlo demostrado con frecuencia) que la estructura fundamental es la técnica, de la que dependen otros factores igualmente decisivos: el Estado, la ciudad, los transportes, la manipulación, la organización. Ahora bien, con respecto a esos fenómenos, no hay cambio importante, o más bien el cambio es perfectamente constante, previsible y siempre en el mismo sentido. El Estado no es jamás, en ninguna parte, menos Estado, menos poderoso, menos directivo. La técnica no regresa jamás: se hace cada vez más el factor del que todo depende.

No podemos, pues, hablar en absoluto de un mundo en cambio rápido. El cambio afecta a dos sectores: el sector del tercer mundo que tiene prisa en liquidar sus instituciones, sus valores, sus costumbres, para adoptar las estructuras del mundo occidental: Estado, técnica, ciudad, etc. Y el otro sector, el de las formas: por supuesto, en apariencia, hay muchos cambios, pero son solamente *transformaciones:* modificaciones de expresiones institucionales o ideológicas, sin que haya ningún elemento de base, ninguna estructura afectada. Que el Estado tenga una constitución de tipo americano o de tipo ruso, el problema no es ya el de la constitución, sino el del Estado. Que la técnica sea aplicada autoritariamente o por vía de presión psicológica, a través del incentivo o a través de la racionalidad, eso cambia muy poco... Aparentemente, el éxodo de las poblaciones rurales es una modificación de base: en realidad, esto

no es ya verdad *ahora*. Hubo, en efecto, ruptura de civilización en medio del siglo XIX, cuando la sociedad se inclinó en el sentido urbano e industrial. Pero después no ha habido cambio: es una corriente que prosigue, una fuerza que se desarrolla. La estructura social no es modificada. Todo lo que vemos ahora y que a nuestros ojos aparece como cambio radical estaba virtualmente contenido en esa mutación. De ahí que vivamos con la impresión de que todo cambia, que nuestra sociedad es una mezcla asombrosa, mientras que asistimos a juegos de sombras, a combinaciones perfectamente normales y previsibles, al desarrollo racional de una fuerza de partida centenaria, al afloramiento visible, basculante de formas superadas, de estructuras fuertemente implantadas.

Por el contrario, tenemos que tomar conciencia de que estas estructuras son de una notable estabilidad. Nuestra sociedad vive en torno a un armazón asombrosamente fijo, que no cesa de reforzarse. Cada sacudida para modificar economía, finanzas, intelectualidad, administración, etc., conduce de hecho a un reforzamiento de técnicas diversas cuya combinación da el fenómeno técnico. Este no retrocede, jamás es puesto en causa. Seguramente se produce un cambio: C. Gruson, al hablar de esas estructuras que no podemos hacer maleables, las llama "caparazón". Es verdad que durante largo tiempo se ha tenido la impresión de que la sociedad estaba cogida en un corsé: en otras palabras, en rigideces que se imponen desde el exterior. Creo que el cambio ha consistido desde hace veinte años en una interiorización: el caparazón se ha convertido en esqueleto. Y por consiguiente ya no es sentido como un límite, como obligación, sino al contrario, el afinamiento de las técnicas en todos los campos se vive ahora como complemento indispensable, punto de apoyo para el cambio, etc. Pero ello no ha quitado nada a su constancia, a su rigidez, a su permanencia: al contrario. Ya se trate de manipulación psicológica o de organización administrativa o urbana, esta interiorización en el cuerpo social hace a nuestras estructuras a la vez más tolerables y más exigentes.

Es, pues, perfectamente ilusorio hablar de un mundo en transformación: el problema revolucionario no es precisamente el de

las transformaciones que existen, sino el hecho de que estas transformaciones son formales y superficiales. La revolución debería atacar a las estructuras profundas, a esta implacabilidad de su desarrollo, a su rigidez. Se trataría entonces de volver a encontrar una agilidad, un juego en relación con estas organizaciones precisas, lo que implica la intrusión de dos factores, siempre rechazados por ser sospechosos: *lo arbitrario del juicio personal, lo pasional vivido.* Es cierto que son expresiones perfectamente atécnicas que podrían acaso tener un sentido verdaderamente revolucionario. Y son dos vías que, una en el campo intelectual, otra en el plano sensible, pueden tener este sentido. Pero ello implica un retorno riguroso a la decisión individual, a la historia personal y un riesgo evidente de regresión colectiva. Ante la extraordinaria estabilidad-rigidez de les estructuras de nuestra sociedad, si la revolución no se efectúa contra esta rigidez *profunda,* si no tiende a establecer el movimiento, lo fluido, lo incierto, y por consiguiente lo menos eficaz, no es en absoluto revolución. ¡Pero hay que medir bien lo que esto significa! Evidentemente, atacar a esa profundidad para restablecer lo arbitrario del juicio y lo pasional vivido no tiene nada que ver con lo irracional superficial de la poesía moderna o con la erotomanía propia de nuestros clubs avanzados. Basta recordar aquí hasta qué punto la revolución deberá conmover estas estructuras fundamentales sin lo cual el juego que podemos permitirnos y que creemos dar a las piezas del sistema es sólo simple parada y gratuita satisfacción.

Debemos, finalmente, preguntarnos: ¿dónde puede tener lugar esta revolución? Si es exacto que debe hacerse *en función* de esta sociedad, que cualquier otra revolución no llegaría a lo esencial, sólo puede efectuarse en Occidente. Si en relación con la forma más avanzada de destrucción del hombre debe desarrollarse una estrategia revolucionaria, solamente en el lugar en que existe esta forma y este tipo de sociedad es a la vez posible pensar esta estrategia y útil ponerla en marcha, siempre que ello sea posible. Ahora bien, todo el mundo estima que en los países del tercer mundo hay las mayores posibilidades de revolución. Pero estos países se caracterizan por su distancia en relación con la civilización

técnica, industrial, estatalizada. Por consiguiente, una revolución que estalle en estos países no tiene ninguna posibilidad de atacar el fondo del problema. Lo que se realizará evidentemente será una cierta independencia, una posible mejora del nivel de vida, etc. No es la revolución, precisamente, porque estos países no conocen en absoluto las situaciones y las estructuras a las que debe atacar la revolución. Si se quiere seriamente pensar ésta, hay que pensarla en Europa y en función de la civilización occidental (englobando a los Estados Unidos, Europa y ahora Rusia, que a la vez se ha alineado sobre estos valores y ha alcanzado poco más o menos el mismo nivel con las mismas estructuras). Y si se proyecta una acción revolucionaria en función de esta situación extrema, avanzada, entonces no hay ninguna esperanza de ver movilizarse a las muchedumbres asiáticas o africanas para alcanzar estos objetivos de los que evidentemente no pueden comprender nada.

Si el problema es de la punta más avanzada de la sociedad occidental, es en ésta, en relación con ella, en función de sus probabilidades, a causa de sus resultados (perceptibles en Europa, ¡pero perfectamente invisibles incluso a título de consecuencia lejana en América Latina o en Africa!) como debe elaborarse el pensamiento revolucionario. Las revoluciones amerindia, africanas, etcétera, son revoluciones de retaguardia, es decir, que afectan a situaciones ya superadas. Por supuesto, ¡no digo que no haya que ayudar a Africa, a América Latina a encontrar la solución de sus problemas! Pero no llegarán por medio de acciones revolucionarias. Y no es en estos países donde la única revolución necesaria corre el riesgo de estallar. Por lo demás, hay que comprender que una revolución hecha en función del modelo más avanzado de la sociedad occidental supondrá también sus consecuencias para los países de Africa, de Asia, etc. De ningún modo, en primer lugar, esencialmente (pero acaso *también* y *por añadidura)*, al resolver ciertas dificultades en sus relaciones con esta civilización técnica occidental, pero sobre todo en la medida en que estos países han escogido ya como modelo de su evolución, el modelo europeo, donde han puesto en la cima de sus valores (¡revolucionarios!) va-

lores europeos: lo vemos claramente con Nasser y Fanon. La opción de los pueblos del tercer mundo podría ser modificada de rechazo, en la medida en que sean atacados estos valores, estas realizaciones, y la orientación general de nuestra civilización. Desde el punto de vista de las estructuras fundamentales de la sociedad, todas las cuales dependen de la técnica, Occidente es el modelo. El resto del mundo evoluciona en función de este modelo europeo; no hay que hacerse ilusión alguna a este respecto. Incluso China se ha visto ya obligada, y lo será mucho más, a alinearse sobre este tipo, pese a sus esfuerzos para encontrar otra cosa. Para tratar de romper esta dominante, los intelectuales no paran de hablar de primacía de la política: basta cambiar la forma política para que todo cambie. Se trata de meros exorcismos: en la medida en que no se puede nada contra el hecho se sueña, se formulan doctrinas sin relación con lo real, y uno se convence de que luchando a este nivel se cambiará algo. Mientras la primacía de la técnica en la sociedad no haya sido fundamentalmente *negada* (y no sólo hipotéticamente sometida a valores), el modelo occidental se impondrá como el tipo hacia el cual se orientan todos los demás pueblos del mundo. Y, por consiguiente, evolucionará el resto del mundo en función de la evolución de Occidente (sin que sea cuestión de neocolonialismo, de imperialismo, etc., que son explicaciones superficiales). De ahí que la revolución deba pensarse en relación con este hecho: la revolución se producirá en Occidente o no será nada en absoluto.

Resumamos todo lo anterior en algunas breves fórmulas:

Puesto que la revolución debe hacerse *contra,* y no en función de una situación pretendida, pseudorrevolucionaria;

Puesto que la revolución debe hacerse contra lo más avanzado de una civilización, contra su futuro más cierto, y no contra poderes ya vencidos, situaciones ya superadas, sólo puede *pensarse* en Occidente: en relación con la punta última de esa civilización que es finalmente universal. Pues hay que pensar la revolución antes de hacerla. En todo caso, aparece con toda claridad que la revolución no es hoy evidentemente necesaria; no resulta ya de un brusco

sentido de la rebeldía, no es ya una imperiosa necesidad que se impone al hombre. Si hay revoluciones necesarias, esto sólo puede ser al término de largos procesos, tomas de conciencia, tentativas. No hay ya necesidad revolucionaria inmediata. Puede ser vivida como necesaria solamente por los que han practicado una larga ascesis y ejercitado una severa voluntad. En caso contrario, o bien la acción "revolucionaria" será sólo resultado de la propaganda, o será la "acción", pero en modo alguno revolucionaria.

3. LOS OBJETIVOS DE LA REVOLUCION

Le han sido dados a nuestra civilización decenas de calificativos, sociedad industrial, sociedad de consumo, *great society,* sociedad de abundancia, sociedad de represión, sociedad de espectáculo, sociedad burocrática, sociedad de servicios, sociedad burguesa, sociedad de clases, etc. Me parece que todas estas designaciones son fragmentarias o insuficientes, parciales, y que, por debajo de esto, hay factores más decisivos y característicos.

Nuestra sociedad es fundamentalmente técnica y estatal. Todos los caracteres de nuestra sociedad conducen aquí. De ahí que si hay una revolución que es preciso hacer, ésta sólo puede tener por objeto la tecnificación y la estatalización. Pues todos los objetivos "contra" que hemos enumerado esquemáticamente están contenidos en el fenómeno técnico y resultan de la aplicación de un cierto número de técnicas. Del mismo modo, todos los caracteres de la sociedad en función de los cuales pueden deducirse los caracteres de la revolución son relativos a la técnica. Cualquier otra revolución, social, económica (y en particular centrada sobre la lucha de clases) es *actualmente* (insisto sobre este término: ¡no es una verdad eterna lo que formulamos!) superficial, inadecuada, inconsecuente. Cualquier otra revolución no merece que nadie se movilice y haga grandes esfuerzos porque ella se equivoca de objeto y finalmente no cambiará nada, si no es el personal di-

rigente, los que se aprovecharán más de la felicidad técnica, y un cierto ritmo de progreso de la técnica. Eso es todo. Ahora bien, esto no es ya suficiente para que verdaderamente se pueda hablar de revolución cara a las cuestiones decisivas que se nos plantean.

Pero esta sociedad no es solamente técnica. Mientras se desarrollaba, en su sector sin cesar ampliado, el conjunto de las Técnicas, sobre vías paralelas al principio, luego convergentes, se desarrollaba el poder del Estado. Hemos visto que el error de Marx consistió precisamente en no detectar aquí el verdadero sentido de la historia. En la medida en que los dos fenómenos tendían, uno y otro, a recubrir el conjunto de la sociedad, se han reunido necesariamente y se han asimilado. Hoy ya no se puede considerar que "la política manda siempre a la técnica", así como tampoco confinar el Estado en las superestructuras de clase.

Los dos conjuntos han sido modificados el uno por el otro. La técnica se ha convertido en la condición de toda política. El Estado se ha tecnificado profundamente [20]. No hay revolución contra el Estado que no esté obligada a atacar al mismo tiempo a la técnica. No hay revolución contra los peligros y las servidumbres de la sociedad técnica que no implique la tentativa de desestructurar el Estado. Una simple revolución política trae consigo necesariamente el resultado que ya hemos estudiado ampliamente: reforzar el Estado. Una simple revolución relativa a los modos de vida dejaría intacto el poder coordinador del sistema.

Pues éste se encuentra estructurado a dos niveles. El nivel espontáneo, inconsciente: el del crecimiento de las técnicas que repercuten entre sí y se engendran mutuamente, sin voluntad subyacente de hacer una sociedad de un tipo dado. El nivel consciente y voluntario: el del Estado que organiza esta sociedad para la mejor coordinación y utilización de las técnicas. Pues el Estado moderno no es ya simplemente la expresión del "poder político", y tampoco de una clase, de una categoría social: se ha convertido

---

[20] Sobre esta relación: ELLUL: *La technique ou l'enjeu du siècle*, 1952; *L'illusion politique*, 1965.

en el motor de una sociedad globalizada, unitaria y englobante, de la que al mismo tiempo es el indisociable modo de expresión.

Pero técnica y Estado conjugados actúan sobre el hombre por vías psíquicas y psicosociológicas para modificarlo: tales son los tres adversarios que la revolución debe afrontar, los poderes y estructuras contra los que debe hacerse. "Debe": cualquier otra orientación sería vana o una parodia de la revolución.

El problema del Estado es hoy el más decisivo. Pues es el único factor concorde con el desarrollo técnico. A menudo se ha demostrado que el progreso técnico pone en cuestión tanto las estructuras como el crecimiento económico, que puede haber contradicción entre racionalidad técnica y racionalidad económica. La economía tiene que evolucionar en relación con la técnica (de este modo provoca la desaparición del capitalismo individual). Al contrario, la técnica actúa siempre en favor del Estado, confirma su poder en su ser, lo refuerza con cada uno de sus progresos. La revolución necesaria hoy debe en este punto reanudar la gran tradición antiestatal. Ahora bien, parece que la vena de los Proudhon, Bakunin e incluso Marx en ciertos escritos está bastante agotada; hoy se tiene vergüenza de declararse contra el Estado, porque éste ha tomado todo un poder y envergadura diferentes desde hace un siglo. Marx podía escribir: "El Estado parásito que se alimenta de la sustancia de la sociedad y paraliza su libre albedrío..." (Comuna de París), y Engels: "La sociedad libre no puede tolerar la existencia de un Estado entre ella y sus miembros" (socialismo utópico). Hoy, nos parece al contrario evidente que el Estado no es ya parásito, sino la piedra angular de nuestro mundo, de la vida económica, de la felicidad, y que no se establece entre la sociedad y sus miembros sino que es la integración de los dos. Estado todavía imperfecto, ¡pero todo lo que querríamos es que fuese más perfecto! Es decir, que haya menos debilidad del Estado. El proyecto revolucionario contra el Estado es cada vez menos evidente, cada vez más necesario.

Pero ello implica la recusación total del Estado revolucionario, o del Estado temporal destinado a desaparecer a medida de la cons-

trucción del socialismo, o de la dictadura del proletariado, que es también un Estado. Vimos lo que ha ocurrido. Bakunin [21] tiene toda la razón: "La política necesariamente revolucionaria del proletariado debe tener por objeto la destrucción de los Estados. No comprendemos que se pueda hablar de solidaridad internacional cuando se quiere conservar los Estados, a menos que se sueñe con el Estado universal, es decir la esclavitud universal... ya que el Estado es por su misma naturaleza una ruptura de esta solidaridad... Tampoco concebimos que se pueda hablar de la libertad del proletariado o de la liberación real de las masas dentro del Estado y por medio del Estado. Estado quiere decir dominación, y toda dominación supone sujeción de las masas...". Tiene razón cuando rechaza la dictadura propuesta por Marx: "Me pregunto cómo hace Marx para no ver que el establecimiento de una dictadura universal colectiva... de una dictadura que equivaldría al trabajo de un ingeniero jefe de la revolución mundial, regulando y dirigiendo el movimiento insurreccional de las masas en todos los países... que el establecimiento de una dictadura como ésa bastaría por sí solo para matar la revolución..."

Es más verdad que nunca. Y también más difícil por no decir irrealizable. El Estado moderno, siendo lo que ahora es, es uno de los puntos cruciales de la oposición revolucionaria. El estatalismo bajo todas sus formas es destructor de la personalidad. El Estado se vuelve más opresivo a medida que es más abstracto. El hombre abandona en el Estado la preocupación por resolver todos los problemas de la sociedad actual llegando por esa vía a un desorden sin salida mediante la construcción de un orden riguroso pero decisivamente inhumano. Este es el problema, y no hay que esperar que un día el Estado se arrepienta y se haga liberal o personalista, sometiéndose al hombre. Es un combate mortal y acaso ya perdido.

Es preciso también conocer la dimensión, el riesgo, la enormidad de una revolución hoy. Especialmente si tenemos en cuenta

[21] BAKUNIN: Carta al diario *La liberté,* 5 de octubre de 1872, después del congreso de La Haya.

que el poder del Estado está asociado al crecimiento del nacionalismo. *¡Muerte al nacionalismo!* Es una vieja proclama revolucionaria. Pero hoy hay que enarbolarla de manera más urgente que nunca, pues nuestro mundo es más nacionalista que nunca. Hay que recordar el fracaso del socialismo a este respecto. Sólo se construyen socialismos nacionales y todas las naciones que se dicen socialistas son nacionalistas en extremo. Ahora bien, lo notable es que en 1944 nos encontrábamos ante naciones fabricadas con toda clase de piezas por los tratados de 1918. Hubiese sido fácil a la U. R. S. S. disolverlas, si se hubiese conservado la menor perspectiva revolucionaria. Pero con algunas rectificaciones de fronteras, se las ha conservado.

El comunismo no ha hecho más que reforzar el nacionalismo. Gomulka es ante todo un nacionalista: cuanto más independiente se siente de la U. R. S. S., menos liberal es. El nacionalismo de las Repúblicas socialistas, mantenido por la U. R. S. S., se vuelve ahora contra ella. La reciente crisis checoslovaca no es una crisis marxista, es un asunto de nacionalismos opuestos. Es altamente cómico ver a la U. R. S. S. dirigir graves advertencias contra el nacionalismo, a Cuba (en abril de 1968) y a Checoslovaquia, mientras se comporta en todo como una nación supernacionalista. El triunfo del nacionalismo en el campo socialista facilita la movilización de todos por un ideal abstracto. El comunismo ha creído servirse del nacionalismo como de un medio, pero había estimado mal el poder de esta idolatría, de esta estructura: el nacionalismo ha llegado a ser la realidad fundamental, el comunismo se ha reducido a ser el método más eficaz para revalorizar, para desarrollar la nación. El nacionalismo ha acabado por destruir la fuerza ideológica y el empuje revolucionario del comunismo. En marzo de 1968, la "cumbre" comunista lo constataba con amargura. Igualmente se ha podido demostrar que el origen del pensamiento de Mao es mucho más nacionalista que marxista [22]. Del mismo modo

---

[22] SCHRAMM: en *Preuves*, núm. 198.

también, es cierto que la resistencia del Vietnam del Norte es mucho más nacionalista que comunista.

Y el caso más típico es el africano: no había naciones africanas. Las potencias coloniales han fabricado íntegramente amalgamas de tribus, de reinos, de territorios, que han trazado fronteras absurdas desde todos los puntos de vista, geográfico, lingüístico, político... Pero al llegar la liberación, estos grupos perfectamente artificiales se han precipitado con rabia en la pasión nacionalista. Querían ser naciones, ¡adoptando así a la vez la ideología europea y las estructuras coloniales! El nacionalismo africano es el más bello regalo hecho por Europa a Africa, y manifiesta el conformismo total de los africanos hacia sus antiguos colonizadores. Tienen la misma pasión que los nacionalistas de principios del siglo XIX, no soportando ninguna ruptura del "marco nacional". La guerra contra Katanga, la represión contra el separatismo en Camerún, la atroz matanza de Biafra y de los pueblos del Sur de Sudán, el conflicto palestino no son más que las consecuencias del delirio nacionalista. Pero nos recuerdan que el nacionalismo sigue siendo el mismo.

Cuando se nos decía que hay dos nacionalismos: el nacionalismo condenable de las viejas naciones de Europa, y el constructivo y liberador de los jóvenes pueblos descolonizados, he explicado en varias ocasiones que había identidad sociológica, psicológica y política entre los dos, las divergencias eran transitorias y secundarias. He mostrado que las consecuencias del nacionalismo eran siempre fatalmente las mismas. Las crisis de las naciones socialistas, las matanzas de Biafra son buenas pruebas de la exactitud de mis previsiones. Pero nadie se atreve realmente a atacar al nacionalismo, que se ha convertido en la creencia más fundamental de nuestro tiempo. Para comuflar su fracaso, el comunismo y el conjunto de los "revolucionarios" actuales dan como objetivo para la revolución el imperialismo. Pero hay que comprender que el imperialismo, que sin duda es una *realidad,* y contra el que sin duda hay que luchar, se ha convertido en nuestros días en una coartada; lo que no era en el análisis de Rosa Luxemburg y de Lenin. De-

signar el imperialismo como principal enemigo hoy, es camuflar la realidad. Pero la izquierda no puede hacer otra cosa: no puede poner en cuestión el nacionalismo que se ha convertido tanto en su marco de pensamiento como en su marco de construcción. Todo el marxismo hoy, cualquiera que sea su tendencia, es vencido por el nacionalismo. Ahora bien, la alienación del hombre en el fenómeno nacional es mucho más considerable que en la época en que Marx la denunciaba. Hay que recuperar este objetivo del combate revolucionario.

Al designar al Estado, a su crecimiento, a su totalitarismo indefectible, a su asociación con la religión nacional como el factor en relación al cual, en función del cual toda la revolución debe pensarse y organizarse, englobamos evidentemente la famosa sociedad de represión que no es nada más que un aspecto de la sociedad estatalizada. Pero lo que reprocho a la idea de sociedad represiva, es que se trata precisamente de una idea: se evita gracias a este análisis demasiado profundo el enfrentarse a lo concreto muy duro y muy brutal del Estado moderno, mucho más caracterizado por sus organizaciones que por sus doctrinas.

El segundo fenómeno en función del cual la revolución debe ser querida y pensada, es el crecimiento de la técnica y la transformación de la sociedad en sociedad técnica y tecnificada [23]. Me limitaré a recordar aquí que ello implica una sociedad de consumo, de abundancia y de organización. Y que si el precio a pagar por el crecimiento técnico parece demasiado elevado, son verdaderamente estos aspectos positivos los que se ponen en cuestión.

Una verdadera revolución debe en efecto hacerse hoy contra el crecimiento y la mejora de la organización. Prefiero con mucho este término al de burocracia. Hoy todos los pseudorrevolucionarios están contra la burocracia, ajustando el paso a la más burguesa de las actitudes. Pues desde hace más de un siglo, el burgués no ha dejado jamás de protestar contra la administración, los funcionarios y la burocracia. ¿Hay que recordar el legado Quibolle? Pero

---

[23] Cfr. ELLUL, J.: *La technique ou l'enjeu du siècle.*

lo que hay que poner en cuestión no es esta perversión organizadora, llena de disfunción y de rigidez. Esto es un enfoque simplista y ya superado. Es precisamente la organización la que tiende a sustituir a la burocracia, cumpliendo la misma función que ésta, pero con agilidad, finura, inteligencia, aparente adaptación, mientras que todo ello sólo sirve para reforzar el encuadramiento y para asegurar más eficacia en la ejecución. Los estudios de Crozier, que tratan de disipar el vano espectro de la burocracia en provecho de la buena y sana organización hecha con hombres me parecen temibles, y mucho más todavía la soberbia reforma de la E. N. A., en 1968, que producirá finalmente científicos de la organización.

Poner en cuestión la técnica es también poner en cuestión la sociedad de la abundancia (es decir, de exceso de cosas, ficticiamente útiles pero inasimilables, e invasoras, que dan evidentemente al hombre grandes placeres, satisfacciones, pero que producen una falsa facilidad y un falso logro matando el deseo) y mucho más todavía la sociedad de consumo, en la que todo es solamente objeto de consumo, en la que el consumo se ha convertido en valor y sentido, y justificación: consumo de religión, de tiempo libre, de revolución..., lo que se "contesta" es la situación del consumidor que está reducido a esta posición no siendo posible ninguna otra, todo sirve a esto. Por lo demás, eso no es más que la otra cara de la sociedad de la abundancia. Pero hay que estar muy atento al hecho de que rechazar este género de sociedad implica una ascesis, una elección, una pobreza (tanto material como espiritual o intelectual) y no estoy seguro de que nuestros jóvenes que protestan contra la sociedad de consumo estén totalmente dispuestos a renunciar a su coche, su cuarto de baño, sus discos y sus transistores... No desplacemos el problema diciendo: "Lo realmente importante no es el hecho de tener estos objetos... sino una cierta disposición y orientación de la *sociedad* que nos reduce al estado de pasividad". ¡Sorprendente! Esta orientación de los individuos hace que tengamos a nuestra disposición todos estos bienes innumerables que forman el encanto de nuestra vida, y si no comenzáramos por desearlos, entonces probablemente los productores ya no los produ-

cirían, ¡la sociedad dejaría de tener esta orientación! [24]. No hay que olvidar jamás la convivencia entre el individuo (incluso protestatario) y el estado social en que se encuentra. Del mismo modo muchos de los que atacan a la sociedad de consumo son intelectuales adeptos del divino Marqués. Ahora bien, qué ha hecho éste, sino mostrar al hombre como objeto de consumo. Evocar a Sade es la señal inmediata de una pseudorrevolución.

Revolución contra la sociedad técnica es al mismo tiempo revolución *contra la sociedad del espectáculo* tan vigorosamente analizada por los situacionistas [25], en la que todo se ha convertido en espectáculo (¡no es la cuestión del cine o de la televisión!). "El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre personas, mediatizada por imágenes". Pero la conjunción de poder-Estado-técnica sólo puede realizarse a través del hombre y, finalmente, sólo modifica al hombre. Se trata, pues, en definitiva, de reducir la distancia que existe entre el aparato y el que lo habita, de manera que deje de desarreglarlo y de atormentarlo para, al contrario, hacerlo funcionar lo más convenientemente. Pero el hombre no está preparado para ello. Hay que hacerlo. Y el conjunto del sistema técnico como medio, el Estado como operador se orientan en este sentido. Esta es la verdadera alienación del hombre de hoy, su cosificación. Si la revolución debe ser humana, si tiene su fuente en la apasionada negativa del hombre, si tiene por verdad el permitir al hombre ser, aunque sólo sea en el breve instante de su iluminación, es preciso hacerla contra esa alienación (y no ya la descrita por Marx hace cien años), contra esa cosificación (y no la de los despreciadores del sistema de los objetos y de la sociedad de consumo, que tienen la vista demasiado corta). Si se levanta contra el Estado, no es porque el Estado sea desde los orígenes el *avitum nulum, potestatis cupido*. Es un ser completamente nuevo, que Hobbes o Hegel habían presentido sin verlo. Si se opone a la fa-

[24] Cfr. el excelente libro de BAUDRILLARD: *Le Système des objets*, 1969. Pero en todo caso esto no puede significar que el consumidor mande. Si el individuo fuera capaz de resistir a la presión publicitaria, si rechazara el consumo, entonces sería él quien mandaría.

[25] Cfr. DEBORD: *La société du spectacle*.

bricación de la sociedad técnica, no es porque la técnica sea mala en sí (lo que es absurdo y yo jamás he dicho); se trata no de técnica en sí sino de nueva estructura de la sociedad. Si, pues, la revolución debe orientarse así, es porque la combinación Estado moderno y sociedad técnica es inevitable, combinación que produce inevitablemente el hombre alienado y cosificado, y *no puede producir ninguna otra cosa.* Se trata en suma de indicar sus dimensiones, remitiendo para lo demás a los estudios ya realizados [26].

En esta perspectiva, la revolución debe hacerse *contra la influencia creciente de los grupos sobre el hombre:* no enfoco aquí el problema general de la sociedad, sino esta orientación cada vez más admitida según la cual el hombre no es nada sin un grupo en el cual se sitúe. Ideología de la comunidad, de la empresa (medio de vida por el cual el hombre existe), grupo de trabajo y actividades de tiempo libre en grupo. Proclamar que hoy ya no se puede hacer trabajo intelectual o científico si no es en "equipo", querer establecer "equipos" en las iglesias y en los partidos, afirmar que el hombre solo no puede nada, es adoptar pura y simplemente no la orientación socialista, sino las condiciones de desarrollo de una sociedad técnica como la nuestra. Es amoldarse a sus exigencias. Es admirable constatar la confusión de los espíritus: este movimiento de inserción del individuo en el grupo se presenta como revolucionario (en particular, confundiéndolo con el socialismo e hipostatizando su relación, ¡ya que el hombre sólo existe por y dentro de la relación con los demás!), mientras que estamos en presencia de la actitud más conformista en relación con la exigencia imperativa de funcionamiento de nuestras estructuras.

La idea corriente según la cual, con toda evidencia, el interés general prima sobre el interés particular, las necesidades sociales son las únicas que cuentan (y no las necesidades individuales), el hombre sólo se realiza por el grupo, etc., me parece pura mitología. Es el residuo, aparentemente racional e incluso científico, de un pensamiento mítico tradicional sobre el sacrificio del individuo

---

26 ELLUL, J.: *Propagandes,* 1960. "Signification des relations humaines dans une société technologique", *L'Année sociologique,* 1965.

en aras del éxito de la empresa colectiva. Es el caso de Ifigenia. Es el caso de los Aztecas que obedecían a la cosmogonía según la cual el sol moribundo cada tarde tenía necesidad de sangre fresca para revivir y, por esta razón, era preciso practicar el sacrificio humano. Las víctimas no se rebelaban. Era evidente que la presencia del sol era absolutamente necesaria para todos, la gran empresa colectiva consistía en hacerle revivir, ¿qué contaba entonces una vida privada? La víctima no contaba, puesto que por ella el pueblo entero iba a vivir. Es la vieja fórmula: "Vale más que perezca uno solo que todo el pueblo". Ahora bien, es exactamente un resurgimiento de este mitologismo lo que volvemos a encontrar cuando hitlerianos o comunistas declaran: "Basta una o dos generaciones perdidas, y estableceremos el paraíso en la tierra". Y también cuando ciertos psicosociólogos americanos niegan toda especificidad a la persona fuera del grupo, y cuando los socialistas sólo quieren ver ya necesidades sociales. Es la confabulación que se remonta a los más viejos arquetipos, lo cual no tiene nada de razonable pese a la apariencia.

Ciertamente, si hay revolución, debe hacerse contra toda integración del hombre en el cuerpo social totalitario por medio e intermedio de los equipos y comunidades... Ahora bien, esta integración se efectúa a través de técnicas psicológicas que se desarrollan extraordinariamente sobre todos los registros posibles: desde la más inocente asistencia social a la más calmante propaganda. La revolución debe orientarse *contra la manipulación psicosociológica* que está asociada al espectáculo. Hay una especie de espontaneidad en la formación de la sociedad del espectáculo, pero también una acción deliberada para que el hombre se integre en ella, y tal es el fin de la propaganda, de la acción psicológica de las relaciones públicas, pero también del aumento delirante de la información que no es un bien, pues encierra al hombre (abriéndole falsas ventanas) en un universo puramente ficticio, y por sorprendente que pueda parecer, ello conduce también a oponerse a *una sociedad de cultura,* en la que la creación artística e intelectual ha perdido todo su peso, su seriedad, su poder decisivo para no ser más, también ella, que

consumo, ilusión, ligereza, diversión, mistificación: la revolución no debe hacerse contra la desviación de la cultura, sino contra la cultura misma, tal como ya aparece a finales del siglo XVIII. Observemos una vez más que muchos ardientes rebeldes están en efecto dispuestos a adherirse a esta fórmula, pero como están "en pro" del tercer mundo y del progreso, trabajan con ardor en la alfabetización de los pueblos "subdesarrollados": esto no es más que un conformismo. Poner en cuestión *esta* cultura, es por tanto poner en cuestión la validez de lo escrito, ¡y la de la alfabetización! Si se rechaza nuestra cultura, no hay que querer reproducir en otro sitio las condiciones de su formación. Hay que ser coherente. Y es *en este momento* cuando la posición se hace revolucionaria, y no cuando se pintan bigotes a la Gioconda.

Finalmente, la revolución se hará también contra *una cierta influencia del hombre sobre el hombre*. Habría que recordar aquí las numerosas facetas de la ideología moderna... solamente algunos títulos: contra la confianza, la esperanza, puestas en el Estado, la llamada al Estado para que lo arregle todo, y también la protesta hacia el Estado cuando algo no va; contra la transformación del "hecho Nación" en valor, contra la ideología del progreso y de la eficacia. Contra el laxismo tanto moral como racional, el dejarse llevar por las inclinaciones, pasiones, gustos (cuando el hombre se deja llevar, no puede jamás prepararse para la revolución, ¡incluso con ocasión de una fiesta!). Contra la necesidad creciente de consumo, de confort. Contra las ideologías, la ideología, este mundo soñado, "ilusión del universo que se encuentra legitimada por la abstracción universal y la dictadura efectiva de la ilusión" (Debord), ya sea religiosa o política, o filosófica o estética, surrealismo o socialismo, fascismo o productivismo, fe en el progreso o en la técnica, refugio nostálgico en un feliz pasado... ¡y contra la idea de rol! Esta idea tan extendida ahora es la más antirrevolucionaria y conformista que pueda haber. Seguramente estamos de nuevo ante una de estas evidencias aplastantes. Que el hombre no sólo tenga un rol sino que sea su rol, y finalmente que todo se resuelva ahí, se llega pronto a ello. Pero lo que ha muerto no puede hacerse revivir;

y el hombre absorbido en su rol no es ya. Bajo los estudios psicológicos muy exactos y minuciosos que conciernen al rol, que resuelve el problema de la relación entre el hombre y la sociedad, está la empresa más pérfidamente antihumana por ser antirrevolucionaria. Pero hoy todo se camufla bajo la ciencia. Pues bien, pese a la ciencia, el hombre debe rechazar ser su rol, y la revolución debe emprenderse contra los roles.

En otras palabras, con estas últimas observaciones, parece que la revolución no es solamente un acto contra organizaciones, instituciones, métodos, estructuras, sino también, y al mismo tiempo, contra el hombre de esta sociedad, sus comportamientos y sus creencias. Contra él pero al mismo tiempo a su favor: arrancar al hombre de su mitología del dinero, de la nación, del trabajo, del Estado o del socialismo, es arrancarlo de sus cadenas adoradas (adoradas, doradas quizás, pero cadenas de todos modos).

Y para acabar, no olvidemos la ideología de la revolución que se resuelve fatalmente en terror [27]. Querer la revolución como un pan indispensable, hacerla como un riesgo mortal y una apuesta absurda es una cosa; creer en ella, delirar por ella, vivir en el sueño revolucionario, hablar indefinidamente de ella, maquinar en grupúsculos de odio y de violencia, o inversamente como la más evidente y la más trivial, la más cotidiana de las realidades, hacer de ella objeto de sociología, es otra cosa. Y en estos casos, cuando ella llega, estos soñadores y estos científicos son terroristas. Al análisis ya tradicional del terror falta generalmente esta dimensión de la ideología revolucionaria, fuente inagotable de terrorismo por la debilidad de los hombres que se entregan a este demonio. Si la revolución debe hacerse en la sociedad moderna, debe efectuarse también contra la ideología revolucionaria trivializada. "La teoría revolucionaria es ahora enemiga de toda ideología revolucionaria, y ella sabe que lo es" (Debord).

* * *

[27] Entre otros: MERLEAU-PONTY: *Humanisme et terreur;* KLOSSOWSKY y recientemente LEFEBVRE: *La vie quotidienne dans le monde moderne,* 1968.

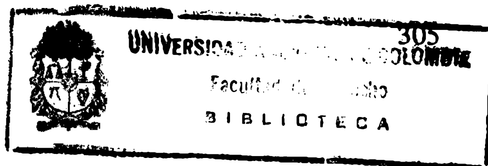
Se me objetará que sólo he señalado objetivos *negativos;* que he indicado contra qué debe hacerse la revolución, pero nada más. Y ¿por qué debería hacerse? Podría responder fácilmente que si no he dicho *por qué,* he dicho clara y menos claramente (pues he hablado sin cesar a dos niveles) *para quiénes* debería hacerse. Pero al margen de esto, si no he propuesto nada positivo, constructivo; si no he formulado ningún programa, es por dos razones muy precisas.

La primera está por entero en la fórmula: "La Técnica se ha convertido en el medio de toda acción". En otras palabras, de la misma manera que los movimientos revolucionarios de los dos siglos pasados han sido con frecuencia efectuados contra el poder, pero regularmente han desembocado en la creación de un poder mayor, y finalmente han servido a la constitución del Estado, así también hoy toda acción revolucionaria (porque la acción ya sólo puede ser técnica) no puede hacer más que perfeccionar ciertas técnicas (aunque sea la del combate callejero, que tiene la importancia de integrar mejor al individuo, haciéndole autónomo en su decisión *hic et nunc,* por estar perfectamente condicionado: ideal del ejército hitleriano) y hacer avanzar la sociedad técnica. Así pues, sólo gracias a una acción bien programada, positiva, podemos tener la menor posibilidad de discernir y luego de efectuar la revolución necesaria.

Mi segunda razón debería haberla comprendido ya el lector: la revolución necesaria se presenta con un carácter de globalidad, de profundidad, que la hace irrealizable por las vías políticas o sociales habituales. Ninguna modificación de constitución, ninguna estructura de partido, ninguna reorganización económica, ninguna lucha de clases hará avanzar por la vía de una verdadera revolución. Ciertamente, siempre se puede hacer todo esto. Y en el conjunto, hay ciertamente pequeñas transformaciones que permitirán al que duerme tener un sueño menos agitado, soñar más confortablemente. Seguramente se puede siempre lanzar grandes movimientos en el nombre de grandes ideales, es decir divertir al papanatas. Y en el conjunto, hay ciertamente intenciones genero-

sas y valores respetables que serán afirmados para integrarlos mejor en el sistema. Pero no habrá la menor aproximación a la revolución que hay que vivir hoy.

"A falta de programas, a falta de acción positiva, anunciad por lo menos los valores a realizar". No, ciertamente. El stock de valores antiguos (justicia, verdad, etc.) está ya suficientemente repleto. ¿Qué añadiré? Y de todas maneras formular valores no sirve de nada. Es también una coartada. El medio preciso para estar en otra parte y no "sentirse afectado". No hay valor a realizar. Hay una defensa a organizar contra una agresión monumental, contra una mutación que creo negativa. ¿Es necesario volver siempre a esto? El médico que lucha *contra* una epidemia, ¿hace labor negativa porque está *en contra?* En la medida en que es negativo aquello contra lo que debe hacerse la revolución, creo que es positiva la lucha contra. Para ser positivo, no hay pues ni valor nuevo que formular ni programa que concertar. "¿Es entonces puramente defensivo, y por lo tanto conservador?". ¡La gran palabra se ha escapado! Pues bien, ¡no! Tampoco creo que sea posible una conservación. Sólo una conquista. Hay que pasar más allá. Volvamos a tomar el ejemplo del médico: al luchar contra una enfermedad, ¿quiere retornar al estado de salud anterior? No. Sabe bien que el cuerpo del paciente (¡y su alma!) se habrá transformado y que establecerá un *nuevo* equilibrio después de la enfermedad, en una salud recobrada, pero que no será ya la misma. Más aún, luchar contra esta enfermedad incita a buscar nuevas terapéuticas, a inventar nuevos remedios; por consiguiente, esta actitud de combate es perfectamente positiva y "progresista". ¡Incluso es la única realmente progresista! Todo el progresismo moderno es una pálida reacción en relación con la verdadera situación de la sociedad. El único punto es estar convencido de que en el ataque dirigido contra el hombre por el sistema técnicoestatal, es al hombre a quien hay que defender en cada uno de nosotros (y no, de un lado, algún fantasma pasado y, de otro, alguna sombra mágica futurista adaptada), es al hombre al que debe defenderse. Y que lo que le ataca es una plaga (y no



el bien supremo gracias al cual el hombre sería más "hombre", suprema ilusión que la habilidad técnica difunde gracias a la manipulación). Por ello, aunque la revolución necesaria no tiene ni valores, ni programa, ni estrategia, lleva consigo sin embargo un objetivo muy preciso.

4. EL ENFOQUE REVOLUCIONARIO

Se trata en definitiva nada menos que de la explosión de la sociedad técnica, de manera que la unicidad del fenómeno sea puesta en causa: de ahí depende todo. Sea cual sea la forma que tome este estallido (federalismo comunal, autogestión antiplanificadora, etc.), supone evidentemente, como en todo, un precio a pagar. Una revolución contra la sociedad técnica (no digo contra la técnica, ¡hay que poner mucha atención!) supondrá por supuesto la disminución de la eficacia en todos los campos (rendimiento, productividad, adaptación, integración, etc.), la regresión del bienestar individual, el descenso de las grandes obras colectivas, y la desaparición de la cultura de masas. No hay que hacerse ninguna ilusión: si no se está dispuesto a pagar este precio, combinación de estos cuatro componentes, no se está preparado para una revolución, para la única revolución necesaria hoy.

Ahora bien, para aceptarla, hay que comenzar por despojarse de cierto número de ideologías expresadas en tópicos. Pero es en esa revolución donde el hombre podrá reencontrarse y volver a encontrar una historia. Como muy bien dice Debord: "Cuando la ideología, que es la voluntad abstracta de lo universal, y su ilusión, se encuentra legitimada por la abstracción universal y la dictadura efectiva de la ilusión en la sociedad moderna, no es ya la lucha voluntarista de lo parcelario, sino su triunfo..., la ideología cuya lógica interna lleva hacia la ideología total... se realiza ahora en el espectáculo inmovilizado de la no-historia" [28]. Sin em-

[28] DEBORD: *op. cit.*, pág. 171.

bargo, se trata no de la ideología en sí, sino de la ideología específica de la sociedad técnica. De ahí que este proyecto revolucionario suponga tres orientaciones. Me limitaré a indicarlas, pues ya las he señalado con frecuencia.

De una parte, el redescubrimiento de la autonomía del individuo. Me adhiero a este término tan a menudo criticado, desvalorizado. Nada es más indispensable que volver a dar hoy al individuo conciencia de que es, de que no debe tener ningún complejo en rechazar comunidad, colectividad, política, ideal social, etcétera. Sé muy bien que todo ello tiene su valor: pero me coloco en una situación histórica dada: la nuestra. Y digo que aquí y ahora un solo valor puede ser eficaz y necesario, el redescubrimiento del valor del individuo, y si es preciso llegar hasta ello, el Unico. Todo lo demás es conformismo ya integrado en el sistema técnico.

No se trata, pues, propiamente de la persona, que representa un conjunto de superestructuras filosóficas, sino del hecho más sencillo y más inmediato de la existencia del hombre, solo frente a los demás, a su destino, a su medio; que se sepa solo y que lo juzgue todo a su medida. Si no hay ese objetivo, ningún otro es posible, y los discursos institucionales o económicos son huídas y coartadas.

He tratado de mostrar en otro sitio [29] cómo en la esfera política, en función del Estado tecnificado, sólo el retorno al ciudadano, a la virtud del ciudadano individual, la formación del hombre democrático, puede ser una respuesta a la vez concreta y revolucionaria. A decir verdad, estas ideas no han sido tomadas demasiado en consideración, ya que hacen apelación a la responsabilidad directa, inmediata de cada uno, lo que es muy desagradable, y porque no parecen evocar una eficacia superior. Evidentemente, si intentamos salir del círculo mágico de la técnica, sólo encontraremos medios mediocremente eficaces. Y, sin embargo, es su no-eficacia lo que les da un valor real y profundo.

---

[29] *L'illusion politique*, cap. VIII.

Pero invitar al hombre a que sea individuo en una sociedad como la nuestra, es evidentemente evocar viejas imágenes que agradan a una burguesía decadente que se queja del socialismo. Yo rechazo radicalmente el menor parentesco con esta raza, y el individuo que se trata de ser no es de ningún modo aquél. Pero es también ponerse hasta tal punto contra la corriente de todo el pensar moderno (es decir, de la ideología que corresponde a la técnica), que esto finalmente no evoca nada (parece que los jóvenes no tienen incluso idea de lo que pueda ser el individuo) y provoca toda clase de malentendidos. Todos estiman que se comportan como Personas Respetables, mientras que son un pequeño duplicado muy conforme con unos millares de ejemplares salidos de la gran prensa de cerebros y el gran molde de barquillos [30].

De acuerdo con ello, el único enfoque posible para la revolución es el desarrollo de la conciencia. La técnica resulta de un cierto número de operaciones intelectuales, de descubrimientos científicos, de observaciones voluntarias. La sociedad técnica sobrepasa este hecho por la combinación involuntaria de un gran número de técnicas que traen consigo resultados inesperados e imprevistos. El esfuerzo para disociar esta sociedad técnica, tanto como el destinado a dominar esta técnica, no puede ser más que un esfuerzo voluntario, que aplica su inteligencia a este hecho, que resulta por consiguiente de una situación de conciencia. Ahora bien, el hombre que vive en la sociedad técnica y la cultura de masas se caracteriza, entre otras cosas, por una decadencia de la conciencia de sí mismo. Modelos colectivos, manipulaciones, dimisión ante demasiado pesadas responsabilidades, encierro en especializaciones... Ninguna modificación técnica o científica puede resultar únicamente del trabajo consciente [31]. Del mis-

---

[30] Aludo, evidentemente, al mismo tiempo a la *Great Society* del presidente Johnson y a la *Teoría del Molde* de Mao.

[31] En este mismo sentido habla con gran acierto Le Lannou de la "geografía voluntaria", que, por lo demás, opone a una ordenación del territorio abstracta, teórica y técnica. "La geografía voluntaria por proyecciones artificiales ha demostrado a menudo su fracaso y hoy debemos contar con creaciones de base capaces de entrañar industrializaciones espon-

mo modo, ninguna revolución puede ser el fruto únicamente del crecimiento de la conciencia individual a la dimensión global de la sociedad. No sirve de nada declarar que ha habido en otros tiempos revoluciones de pura espontaneidad, o que el hombre, al haber estado siempre incluido en una sociedad, ha sido siempre parcialmente inconsciente: otros tiempos no son el hoy.

La opresión contra la que hay que llamar hoy al hombre a vivir es ahora la del cálculo y la voluntad clara. A ello sólo puede oponerse una lucidez y un conocimiento. Hemos pasado ahora al estudio de la organización racional: una revolución no puede ser ya el fruto de una irracionalidad, sino de un rigor mayor. Pues para que haya revolución, ¡no basta hacer lo contrario! En el estadio a que hemos llegado, lo irracional explosivo es más pronto recuperado por el cálculo técnico, integrado, utilizado. Será por ejemplo el papel de las propagandas utilizar racionalmente los impulsos de la espontaneidad. Pero también la sociedad global sabe sacar su provecho del surrealismo o del existencialismo. Todo lo que no es *más riguroso que ella* la sirve. Quedarse a este lado del fenómeno de conciencia es condenarse a entrar en el sistema técnico y a ser utilizado por él.

Pero evidentemente el peligro está, al actuar a este nivel, en entrar en un papel de eficacia. Es decir, de coincidir con la misma sociedad que se quiere atacar. De hecho, tomar conciencia exactamente de esta sociedad, descubrir sus mecanismos y sus tendencias, buscar los puntos de ataque y las debilidades, todo ello puede conducir tanto a una mejor adaptación como a un reformismo para mejorar esta misma sociedad. La única solución es superar este estadio.

La toma de conciencia de esta realidad nunca es suficiente [32]; incluso avanzada, sólo puede ser un primer paso. En sí misma la

táneas." He aquí una inversión de tendencia que, en efecto, podría ser decisiva. ¡Pero qué aleatoria!

[32] Cuántas veces he oído a propósito de estudios sobre la Técnica o el Estado: "Sí, ya lo sabemos, pero ¿qué se debe hacer?" Quienes así hablaban tenían unas ideas triviales y superficiales sobre las técnicas y la política, vistas desde muy lejos y muy generalmente.

toma de conciencia es indispensable; sin ella, nada puede hacerse; pero es un punto de partida, debe conducir a una acción voluntaria hecha con plena conciencia. Se trata, pues, de tomar conciencia de la situación, de calcular conscientemente lo que implica como acción revolucionaria, de ser conscientes de lo que implica como precio a pagar, como consecuencias, de no engañarse sobre las eventualidades de un triunfo, de utilizar todo lo que el rigor de la conciencia pueda dar y a continuación superar todo eso. Reproduciendo en una óptica revolucionaria el proceso científico, es indispensable que la toma de conciencia y el encaminamiento teórico se expresen en una acción consciente y claramente querida.

Pero en la medida en que lo revolucionario es precisamente la reafirmación del individuo, esta labor no puede ser obra de unos jefes, de un estado mayor, de una minoría actuante: mientras se permanezca a este nivel, se estará exactamente en la perspectiva de la sociedad técnica, en la que los especialistas efectúan las reformas sociales, económicas, políticas en las que los demás deben entrar porque son en efecto las mejores "posibles" para ellos. Si se constituye un partido revolucionario que utilice a las masas, un grupúsculo que proceda a manipulaciones, una vanguardia, si se utiliza la técnica del golpe de Estado de Malaparte, de Trinquier o de Luttwak [83], o la técnica de la estrategia revolucionaria de Lenin, entonces no se hace otra cosa que reforzar el sistema técnico: incluso dirigido contra la sociedad, este movimiento continúa estando sometido a la técnica, no ha roto la orientación general, y se verá obligado a captar la sociedad mediante procedimientos técnicos, desarrollará todavía más este poder aunque haya tenido la sensación de estar "haciendo la revolución". En una perspectiva revolucionaria, el aumento de conciencia debe producirse en todos y en cada uno de los miembros del movimiento revolucionario; es esto, y no su exaltación, su valor, su violencia, su extremismo, lo que les hace revolucionarios.

---

[83] MALAPARTE: *Técnica del golpe de Estado;* TRINQUIER: *Révolte, guerre, révolution,* 1968; LUTTWAK: *Coup d'Etat a practical Handbook,* 1969.

Sé que para muchos esto será evidente. ¡Pero sé también que los que así piensan no tienen ni la más ligera idea de lo que eso significa! Pues son los mismos que creen todas las informaciones siempre que vayan en su sentido, que se adhieren de corazón a una causa, se dejan mover por el odio o la piedad, repiten los "slogans", aplican automáticamente una plantilla de interpretación de los acontecimientos (por ejemplo, el esquema de la sociedad de clases), que, dicho con otras palabras, tienen lo que Lenin llamaba exactamente un comportamiento pequeño-burgués. Los que, por el contrario, saben lo que puede significar el acceso a la conciencia y a la acción consciente en una sociedad como la nuestra, retrocederán aterrados ante la idea de que cada uno de los miembros de la revolución debe llegar a ella. "Es imposible". A primera vista, en efecto. Pero hay que convencerse de que es esto o no es nada. Ahora bien, esta toma de conciencia, en la medida en que es acto del individuo, debe asociarse a otra actitud: la contemplación.

Pues el más alto punto de ruptura hacia esta sociedad técnica, la actitud verdaderamente revolucionaria, sería la actitud de contemplación en lugar de la agitación frenética. La contemplación colma el vacío de nuestra sociedad de solitarios. "El arte de la contemplación produce objetos, pero los considera como signos y no como cosas, signos que son puntos de partida hacia el descubrimiento de otra realidad... Yo escribo hacia el descubrimiento, dice Octavio Paz, porque la contemplación es el arte de un descubrimiento diferente al proporcionado por las ciencias y las técnicas. La contemplación restituye al hombre su dimensión en densidad que la técnica le roba; al objeto, su realidad significante; a la obra, su función de presencia. La contemplación es la clave de la personalidad para el hombre que se desea a sí mismo hoy plenitud de vida, y, a partir de la actitud profunda de contemplación, la acción puede volver a convertirse en significante y guía de otro modo que a través de los aparatos y los objetos". En esta actitud el hombre puede volver a encontrarse a sí mismo *hoy*. Si queréis ser verdaderamente revolucionarios *en esta sociedad* (una vez más

no pretendo descubrir aquí ni un valor permanente ni una verdad eterna), sed contemplativos: de ahí saldrá el poder del individuo para echar abajo el sistema.

Indudablemente, muchos apelan a una revolución de iniciativa individual, y toman en efecto el problema al nivel de cada uno. Esto está bien. Pero la orientación hoy más frecuente es la incitación al desencadenamiento de lo irracional, de lo pasional, de lo inconsciente, del eros, del "tohu bohu", de la explosión, de la fiesta y de la totalidad del deseo... Ello toma una apariencia inteligente: "Puesto que se trata de combatir una sociedad racionalizada, burocrática, sombría, negadora de lo individual... ¡Pues hagamos lo contrario!". Pero, ¡esto no es más que una apariencia! Hay que saber que una sociedad de este tipo no se impresiona en absoluto por tales explosiones. Es perfectamente capaz de integrarlas y de captar su fuerza, de reducirlas al estado de simulacro, de desviarlas de su primer objetivo, de hacer de ellas un sistema de compensación o una válvula de seguridad.

Hacer hoy apelación al Eros o a lo pasional es en realidad reproducir el sistema de las sociedades "primitivas" en que la fiesta tenía precisamente el papel de abastecedora de fuerzas sociales. Durante las noventa y nueve centésimas partes del año, todo estaba estrictamente organizado, cada actividad, cada estatuto, cada obligación, cada relación. Todo estaba estructurado. Pero ello era demasiado apremiante y, a la vez, utilizaba demasiados recursos vitales: era, pues, necesario desbloquear las obligaciones y volver a crear el "stock" de fuerzas vitales sumergiéndose en "el gran Tiempo", en el caos primitivo. Y entonces se producía la fiesta, en la que todo se volteaba, se invertía, se desencadenaba. Pero fiesta cuyo sitio y función conocían perfectamente, fiesta cerrada entre un comienzo y un fin. Por consiguiente, racionalizada ella también. Ello es hoy amenazador para los que creen en la virtud de la explosión irracional para hacer la revolución. En realidad, la fiesta tan proclamada no es más que una manera de consumir objetos y consumir tiempo. No es más que la consagración bajo una forma intelectual y pseudorrevolucionaria, del despojo del valor de

las cosas duraderas por el valor de uso. Es el gusto exquisito, al mismo tiempo que decadente, de la sociedad de consumo impulsada a sus límites. Pretender que por la fiesta se echará abajo la sociedad es pretender que al añadir un cerrojo a la puerta se va a abrir. Es disipación de tiempo que toda nuestra diversión quiere precisamente hacernos olvidar; no está ligada a significación alguna; en una sociedad que lo designifica todo, continúa el trabajo de este movimiento que elimina la oposición entre presencia y representación, atemporal e histórico, signo y objeto significado: así la fiesta, muy lejos de ser revolucionaria, sólo es la consagración de la sociedad técnica, la primacía que la hace tolerable y cantarina.

Aunque puedan sacarse de Freud orientaciones para una revolución que toma su punto de partida y su punto de apoyo en la represión de la vida sexual que proviene de las coacciones familiares prolongadas en la red de las relaciones sociales, es también conocida la prudencia de Freud en este campo; jamás se dejó llevar por las elucubraciones funambulescas de Marcusse, no porque fuera un horrible burgués, sino porque para él el inconsciente no era un valor tan seguro, la represión era indispensable, y conservaba cierto esceptismo hacia la revolución. Cree que ella no puede "cambiar la vida" porque los factores de repetición de las mismas estructuras de servidumbre, de culpabilidad y de represión pueden reaparecer bajo avatares sociales aparentemente diferentes. Este rigor me parece muy conforme con lo real, mientras que las "síntesis freudomarxistas" sólo son palabrería lanzada a los cuatro vientos..., aunque, como todo vocabulario insignificante, peligrosas, ya que encarrilan la fuerza revolucionaria por una vía muerta que hace tomar la explosión sexual por revolución y que esteriliza el pasado revolucionario en expresiones de una bestialidad simplista. El triunfal éxito de Marcusse no significa otra cosa que esta esterilización a través de la liberación sexual. En cuanto al Eros de que habla, habría que llegar a discernir de qué se trata, pues lo menos que puede decirse es que su pensamiento es inseguro: Eros, vida sexual (en el sentido de lo genital de Freud), bien mezcla estético-sexual que engloba al arte, lo lúdico, la iniciativa creadora, bien el instinto

en su integridad (y se vuelve a caer en la vieja cuestión del conflicto entre razón e instinto), o bien, finalmente, "todo lo que es oprimido por la civilización"... ¿Cómo decir entonces que la revolución se producirá por el Eros, y será su liberación? Pero seguro que una apelación vibrante al desencadenamiento de lo sexual y a la explosión de lo irracional será muy bien recibida por la juventud. ¿Cómo no comprender que esta concesión de pansexualidad magnificada como vía revolucionaria es del tipo de la más eficaz propaganda (la que golpea por debajo de la cintura, como decía exactamente Hitler), pero al mismo tiempo el más demagógico fraude? Encontrar la espontaneidad por esta vía es proceder a una regresión insensata en relación con la revolución. "Post coitum animal triste", es todo lo que se puede esperar, a menos que lo irracional desencadenado no sea dominado por un puño de hierro, de lo que tenemos un excelente ejemplo.

En efecto, no hay que olvidar que hubo en nuestro tiempo un vasto movimiento irracional, proveedor de las mayores fiestas públicas y de la mayor explosión irracional: el nacionalsocialismo. Habría que superar la "clasificación" del nazismo que permite olvidarlo, una verdadera censura freudiana en los intelectuales que se niegan a saber lo que ha sido. En cuanto a los otros, "nazismo, dictadura, matanzas, campos de concentración, racismo, locura de Hitler": es poco más o menos todo [34]. Hay que decir que el nazismo ha sido una gran revolución, contra la burocracia, contra los viejos y a favor de los jóvenes, contra las jerarquías bien establecidas, contra el capitalismo [35], contra el carácter pequeño-burgués, contra

[34] La historia exacta del nazismo está aún totalmente por hacer. Obras como la de Shirer no tienen ningún valor.

[35] Es extraordinario ver hasta qué punto la interpretación dogmática y primaria de un nazismo fabricado por capitalistas contra el comunismo, instrumento de la burguesía en la lucha de clases, ha podido imponerse como una explicación evidente, siendo así que va contra los hechos más indiscutibles. Incluso después de su alianza con ciertos capitalistas, Hitler tenía y poseía a éstos tanto como lo contrario. Para los más clarividentes de entre las dos guerras era indudable que el nacional-socialismo era una revolución considerable y auténtica. Baste remitir a las obras de D. de Rougemont, que muestra la exacta correspondencia entre el régimen hitleriano y el régimen jacobino a todos los niveles. Y esto lo confirma un excelente

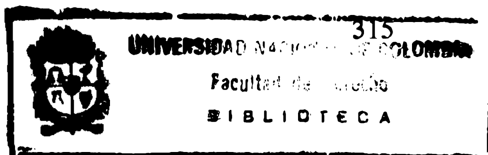
el confort, el bienestar, contra la sociedad de consumo, contra la moral tradicional, por el desencadenamiento del instinto, del deseo, de la pasión, del odio a la policía (¡ciertamente!), la voluntad del poder, la creación de una libertad superior... Cuando leo: "los enfurecidos no responden de nada, ni de los que les siguen, ni de lo que pasará mañana. Su libertad de acción y de lenguaje se libera de viejos obstáculos. Juzgan solamente que lo que hacen y dicen es la verdad del momento... No soy mandado por nadie, lo que afirmo creo que es lo que piensa la masa de los estudiantes... Se ha formado a su imagen como ellos a la ciencia...", etc. [36], me parece volver treinta y cinco años atrás y leer la prosa de Alphonse de Chateaubriant sobre Hitler. E igualmente siento tener que decir que el pensamiento de Marcusse me parece extraordinariamente impregnado del pensamiento hitleriano en sus comienzos. He ahí la única, la gran revolución de lo irracional que ha tenido lugar, la gran fiesta (¡con mucho la mayor!): sabemos lo que ha producido como reforzamiento del Estado, de la Técnica, de la Propaganda, etc. Y toda orientación en este sentido llevará a lo mismo.

De ahí que cuando oigo hoy apelar a lo irracional, a la mística revolucionaria, me lleno de terror. Pues no hay otra salida final que la demostrada por el hitlerismo. Es fatal que el desencadenamiento de lo irracional desemboque en estas consecuencias precisas, y sobre ninguna otra cosa. No hay ninguna virtud intrínseca en el Eros, hay el indecible peligro de estas fuerzas oscuras que no han sido desveladas, utilizadas sólo para la mayor desdicha colectiva que el hombre haya conocido jamás. Lo que Marcusse prepara es un nuevo nazismo.

Hay, pues, que rechazar radicalmente la llamada al desencadenamiento irracional y la liberación a través de la imaginación, pues no se debe jugar con las palabras y explicar que la imaginación no se opone a la racionalidad, en la medida en que la imaginación *allí donde sobrepasa el sueño o el delirio* conduce a resultados

especialista de la revolución francesa, R. Labrousse, para no citar más que a dos entre los mejores.

[36] CL. LEFORT en *La Brèche*, 1968, pág. 47.



duraderos y constituye formas universales, y la racionalidad debe alimentarse en fuentes de imaginación para ser creadora [37]: esto es *teóricamente* cierto, pero en nuestro caso, esta imaginación es delirio, pues se invoca al mismo tiempo que la Fiesta, el Eros, el Deseo, etc. Ahora bien, esta invocación a priori es la de la impotencia y la renuncia a la revolución verdadera. Se emprende esta vía convencidos de que nada es posible; entonces se le invita al hombre a liberarse, a desahogar su pasión, a romper las barreras que ve, ¡esperando que pase algo! A la desesperada, se apela a la Fiesta y al Eros. Son los vencidos de antemano..., pues sería conceder mucha confianza al hombre creer que desencadenando sus pasiones y sus impulsos irracionales se construirá una verdadera libertad. ¡Cuando se considera lo que el hombre de la calle, desde hace un siglo, ha hecho de las innumerables posibilidades que se le han ofrecido! ¡Abrid las puertas, suprimid las jerarquías, anulad las obligaciones, apelad al inconsciente y a lo irracional, y podéis estar seguros de que os encontraréis al nivel más mediocre y en las empresas más despreciables.

Esta ideología de la fiesta, esta confianza en la fiesta como medio revolucionario viene también de la interpretación, que expusimos anteriormente, de la revolución como fiesta. Esquemática, inconsciente, encontramos esta creencia: "Si la revolución es una fiesta, provoquemos la fiesta, y tendremos el principio de una revolución". Pero una vez más se trata de palabras, sombras, perifollos y oropeles que se finge creer verdaderos. Ya hemos denunciado esta mentira.

Por lo demás, lo irracional es totalmente ineficaz contra la sociedad actual, y sólo puede desembocar en un reforzamiento de la sociedad técnica, por una u otra vía de las que hemos indicado. La conciencia necesaria implica, por el contrario, un mayor dominio de sí mismo, una ascesis, una razón aguda, una voluntad sin fallo. No es un asunto de delirio, sino de pasión, de convicción y de rigor. El primer combate que tenemos que librar hoy con vis-

---

[37] COUDRAY en *La Brèche,* pág. 102.

tas a la revolución es el combate de la Razón, a la vez contra lo irracional y contra el racionalismo, contra todos los "cultos", hegeliano del Estado, fichtiano de la Nación, universal de la técnica. Berl tiene razón al escribir que "uno se convierte en aliado de la guerra (¡y de la alienación del hombre!) cuando se proclama enemigo de la razón".

"La paz (¡y la revolución!) es un efecto de la sabiduría, y la sabiduría no resulta ni del "ello", ni del "superyó", ni del "principio del placer", ni del "principio de la muerte", sino del principio de realidad, que tiene por función recordar la existencia del mundo (¡tal como es!) a los hombres inclinados por sus pulsiones y por sus sueños a desconocerlo".

Así pues, es necesario que el hombre esté al nivel de la sociedad técnica, y en sí mismo la supere. Ahora bien, esto supone la invención de valores, no artificiales, sino comunes y compartidos, invención de valores que no resultarán de la revolución, sino que serán su motivo, su fuente y su sentido. Por referencia a ciertos valores escogidos, el hombre encontrará tanto la motivación como la orientación de su revolución. Hoy, el acto revolucionario no es en absoluto la contestación, en una sociedad en la que precisamente lo que se contesta está ya destruido de hecho. Es grotesco contestar la autoridad del padre, del policía, del sacerdote, del profesor, cuando, de hecho, por razón de esta sociedad técnica, de producción-consumo de masa, ya sólo tienen una apariencia de autoridad [38]. Los revolucionarios de mayo atacaron ardientemente a globos vacíos, dejando subsistir cuidadosamente los muros de cemento. Efectivamente, todos los valores son contestados. Se trata de reinventar los valores. Aquí y sólo aquí puede tener la imaginación un sentido, que no descubriremos en las manifestaciones del inconsciente colectivo, pues se necesita más coraje y menos conformismo. Habría que encontrar un indiscutible más allá de todo lo que es contestado, algo incuestionable que no sea precisamente la rígida estructura subsistente, sino algo que permita contestarla de verdad, atacarla

[38] Cfr. la importante obra de MITSCHERLICH: *Vers la société sans pères*, 1969.

precisamente a ella y no a las fútiles apariencias de los valores caídos.

* * *

Históricamente, son muy raras las orientaciones doctrinales que han intentado lo que acabamos de indicar. Sólo conozco dos, el personalismo y hoy el situacionismo. Pero habrá que decir una palabra de la revolución en la vida cotidiana y del "slogan" moderno de la autogestión.

No haré un resumen del personalismo. Sobre él se han escrito ya demasiadas cosas. Quisiera sólo recordar que en sus orígenes, en los primeros años, en los que fue revolucionario [39], se trataba totalmente de un movimiento que pretendía atacar al conjunto de la sociedad, considerando en efecto el fenómeno técnico como el fenómeno clave (tal era la tendencia sobre todo de Aron, Dandieu, Charbonneau, A. Ollivier, etc.). Era una recusación tanto de la

---

[39] Hay que precisar, en efecto, que el personalismo es muy diferente en su origen de lo que ha sido posteriormente, debido a la persistencia de la revista *Esprit* y de la orientación nueva pensada progresivamente por Mounier. Este personalismo no era una doctrina filosófica como se ha venido convirtiendo cada vez más, sino una doctrina revolucionaria. No estaba centrado en el pensamiento de Mounier y en *Esprit* y el equipo Davenson, Lacroix, Touard, Philipp. En 1932-1937 desempeñaron un papel por lo menos tan importante la revista *Ordre nouveau* (fundada en 1930, mientras que *Esprit* lo fue en 1932) y personalidades como Robert Aron, A. Dandieu, D. de Rougemont, Chevalley, A. Marc, A. Ollivier, G. Izard.

Seguramente existían diferencias entre el movimiento *Esprit* y el movimiento *Ordre nouveau*, ya que el primero tenía una orientación más "espiritual" y el segundo una orientación más escéptica. El primero, bravíamente demócrata, creía en el Estado de derecho; el segundo procedía a la crítica de la democracia y buscaba una vía nueva arrojando las flores políticas marchitas. Pero los dos eran personalistas.

Es imposible identificar el personalismo de este primer período con los textos publicados en *Esprit* a partir de 1944, e incluso de 1940. Los grandes textos del personalismo son: de MOUNIER: *La technique des moyens spirituels*, 1934 (que es probablemente lo mejor que ha escrito); de DANDIEU: *Discours contre la méthode*, 1929; de ARON y DANDIEU: el libro que ya hemos citado, *La révolution nécessaire*, 1933; de DE ROUGEMONT: *Politique de la personne*, 1934; de CHARBONNEAU-ELLUL: "Directives pour un manifeste personnaliste", en *Cahiers des amis d'Esprit*, 1934; "Pour la Liberté", *Manifeste de l'ordre nouveau*, 1936. Finalmente, de MOUNIER, *Le manifeste personnaliste*, 1936.

derecha como de la izquierda, del fascismo, del comunismo, y de la democracia liberal, del capitalismo y del socialismo ordinario.

El personalismo tenía el considerable mérito de rechazar la revolución que sólo fuese una revolución, considerada como válida en sí, y finalmente su propio fin. Pues la revolución de este tipo, en la que el fenómeno se convierte en un en sí, sólo puede traer consigo comportamientos de rapto, de reducción al objeto y conducir a una sociedad totalitaria cuando el movimiento se detiene. Al contrario, la revolución sólo puede tener por realidad una relación ética, una "consideración" del otro, y sólo debe conducir al reconocimiento del derecho del otro (no importa quién, y no un hombre selectivamente designado) y de su dignidad.

Y se intentaba establecer un auténtico enfoque revolucionario: "Nuestra tarea no es volver a hacer una revolución ya hecha, ni tampoco salvar valores espirituales registrados, sino, progresivamente, con los días y la claridad que ellos aportan, hacer retroceder al pasado una espiritualidad fijada en una sociedad anacrónica y hacer madurar a su debido tiempo uno de esos despertares periódicos que son saludables tanto para el corazón del hombre como para sus instituciones..., igualmente, el peligro que en una época como la nuestra acecha a los que se interesan por el destino de lo espiritual, consiste en querer ocuparse únicamente de los valores de verdad y de justicia como si se tratase de conservarlos a parte del mundo tal como va hacia y contra todo, y no comprometerlos con y a través de todo..." (Mounier, 1944). Se estaba entonces muy lejos de la conformación a una izquierda intelectual trivial que ha sobrevenido después. El personalismo apuntaba a una acción revolucionaria, pero tendiente a partir de una ordenación de la persona (que convenía entonces oponer al individuo) en función de la comunidad. La acción revolucionaria sólo podía concebirse como una acción rigurosa emprendida al nivel del hombre, apuntando a la institución, partiendo de una teoría exacta de la realidad político-económica.

En junio de 1932, por ejemplo, de Rougemont escribía: "El humanismo de un hombre de 1932 es la revolución..., el único

clima que permite y suscita la aventura espiritual... ¿Cómo defenderse si no es atacando, si no es con el esfuerzo de instaurar una economía general de la vida que implique la identidad de lo espiritual y de lo temporal, y que funde sobre ella sus valores más altos y más cotidianos a la vez?". Hace falta una moral sencilla, sólo podemos admitir la que dijese: "Haced lo que pensáis, pensad lo que hacéis". Mientras que la fórmula de una ética burguesa es, por el contrario: "Haced como todo el mundo, y pensad lo que jamás os atreveréis a hacer". Posteriormente, Bernanos pudo ser vinculado a esta corriente, aunque nunca se adhiriera al personalismo. En *La France contre les robots, La liberté pour quoi faire?*, etcétera, muestra hasta qué punto el problema consiste en rehacer totalmente una civilización en la que los dos polos de la acción revolucionaria deben ser "Libertad y Razón".

Se trataba de un todo. Revolución espiritual, revolución personalista y revolución comunitaria. La revolución debía efectuarse al nivel de la persona. "Este proceso que nace a cada instante de una toma de mala conciencia revolucionaria, de una rebeldía ante todo dirigida por cada uno contra sí, sobre su propia participación, o su propia complacencia en el desorden establecido, sobre la separación que tolera entre lo que es y aquello a lo que debe servir, y que en un segundo tiempo se desarrolla en una conversión continuada de toda la persona solidaria, palabras, gestos, principios dentro de la unidad de un mismo compromiso" (Mounier, 1936). ¡Pues todo debía conducir a este compromiso! ¡Hay que recordar que mucho antes de Sartre, esta exigencia fue central en el personalismo! La orientación general podía definirse por el principio dicotómico planteado por Dandieu: el ser humano tiene por fin la creación y la afirmación personal, y como medios los diversos modos de economía de pensamiento, de energía que tienen por nombre racionalismo, automatismos, etc. No hay que permitir que estos medios enmascaren los fines o los sustituyan. Hay, pues, que fijar un límite entre la parte racionalizada y la parte creadora. Y esto vale para el conjunto de la sociedad, en la que algunas zonas de actividad estarían racionalizadas, automatizadas hasta el extremo,

para dejar libre la otra zona de la facultad creadora. Entonces, suprimir la condición proletaria significaría no consagrar ya hombres al primer tipo de actividad, sino que cada uno participe en los dos, que cada uno lleve el peso de los automatismos insignificantes y se vea incitado a lanzarse por otro lado al trabajo creador... Al parecer, estos principios siguen siendo válidos, y por lo demás, en una u otra forma, son recogidos por muchos autores modernos que los presentan como nuevos. El personalismo fue el único que en esta época supo ver los problemas exactos de la revolución, por una parte, y de la sociedad contemporánea, por otra. Si fracasó fue sin duda por falta de compromiso concreto, deslizamiento hacia lo cultural y la protesta ideológica, incapacidad para hacer demarrar la acción revolucionaria al nivel de lo cotidiano. Pero no hay que despreciar lo serio de la toma de conciencia que se produjo en aquel momento, y que supera con mucho lo que el marxismo ha podido hacer desde 1914 hasta nuestros días.

El segundo movimiento que hoy hay que mencionar es la Internacional situacionista [40]. Parte de premisas ideológicas radicalmente contrarias a las del personalismo (éste tiene una influencia cristiana bastante fuerte, mientras que los situacionistas son violentamente anticristianos). Este movimiento reanuda en realidad, pese a su crítica, el ensayo de los surrealistas, auténticamente revolucionario en sus orígenes, y que presenta rasgos de parentesco evidentes con el situacionismo. Pero creo que el surrealismo ha acabado por integrarse. Como por lo demás el personalismo. ¿Qué fuerza intrínseca de renovación podría tener? El situacionismo es actual. Este movimiento ha tomado conciencia de que la sociedad técnica es ante todo una sociedad global, que implica una revolución global, que los movimientos políticos pretendidamente revolucionarios pa-

---

[40] El movimiento fue fundado en 1958, con la revista *Internationale situationniste*. La doctrina ha evolucionado considerablemente, entre el número 1 y el núm. 9, que ofrece una nueva formulación del pensamiento global del movimiento. Los textos esenciales son: DEBORD: *La société du spectacle*, 1967; VANEIGEM: *Traité de savoir vivre à l'usage des jeunes générations*, 1967.

san todos al lado de la urgencia revolucionaria actual. En particular, la crítica que Debord hace del comunismo, del socialismo, del anarquismo es terriblemente pertinente. El situacionismo tiene el gran mérito de apelar a la decisión individual, y cuando pide imaginación no lo hace con la debilidad que hemos visto en los discursos sobre lo irracional. Se trata efectivamente de un compromiso del individuo en una crítica de la vida diaria y la creación de una posibilidad nueva de vida. Se trata, en un mundo totalitario, organizado, racionalizado, de hacer explotar un desorden que permitiría reorganizar los elementos. Esto se expresa en la idea de "situación construida", "momento de la vida, concreta y deliberadamente construido por la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos". Los situacionistas insisten sobre la puesta en cuestión de las "trivialidades básicas" y esto abarca la mayor parte de las creencias de nuestra sociedad.

"Un movimiento revolucionario es el que cambia radicalmente la organización del espacio-tiempo (del que puede disponer un hombre y en el que vive) y la manera misma de decidir desde ahora su reorganización permanente y no un movimiento que cambiase solamente la forma jurídica de la propiedad o el origen social de los dirigentes". Se demuestra el carácter teórico riguroso que debe tener la revolución, la relación directa entre la acción y esta teoría, la iniciativa posible en cada situación, el rechazo de todos los compromisos, la integración de lo cultural en lo revolucionario, la necesidad de una crítica siempre renovada. Los situacionistas han sacado a la luz conceptos tan fundamentales como la sociedad del espectáculo, la deriva, el vuelco, la oposición entre la sobrevida y la vida. Parece que la evolución se hace, muy felizmente, en el sentido inverso de la que se había efectuado en *Esprit,* que los situacionistas han partido de un medio muy culturalizado, con su pensamiento girando alrededor de la cultura, pudiendo parecer su cine y su revista la expresión de un pequeño grupo de rebeldes dc la inteligencia parisina. Pero cuanto más se desarrollan, más integrado se encuentra el fenómeno cultural en un enfoque de conjunto, y la teoría se hace cada vez más radicalmente revolucionaria.

Su movimiento está muy directamente ligado a una crítica de la vida diaria. Pero también aquí hay que prestar gran atención a las confusiones. Seguramente, cuando decíamos antes que la revolución debe despuntar sobre la base de la recuperación del individuo, ello implicaba una crítica de la vida diaria y una inserción de la palanca revolucionaria.

Este repliegue en la vida diaria ha sido deseado desde los orígenes de las revoluciones modernas: es sabido cómo el ciudadano de estas revoluciones se ha transformado en el individuo privado de la sociedad del siglo XIX, cómo en esta época la pasión de la libertad política se ha refugiado en el interior de la conciencia, ya que el "corazón", la "conciencia" son el mejor lugar de la libertad. Ello era muy cómodo. Saint-Just proclamaba ya: "La libertad del pueblo está en su vida privada, no la pongáis trabas". Goebbels, más tarde, ¡no lo dijo mejor!

En efecto, todos los malentendidos son posibles. De un lado, se puede interpretar como un repliegue en el pasado. Al ser la sociedad lo que es, al ser la revolución imposible, mi revolución va a situarse al nivel de mi persona y de esta actividad prudente. Cada uno hace su pequeña revolución individual, que podrá consistir sencillamente en no comprar el mismo periódico que su vecino... Para los cristianos, el refugio será todavía más privado, puesto que será la vida interior, sin ninguna especie de marca de una especificidad vivida. Esto es hasta tal punto evidente que no podemos dejarlo de lado. Pero otro aspecto es más pernicioso: cuanto más coaccionado por los sistemas está el hombre, más mecanizado está en la vida "socio-político-económica" y más exige ser considerado como una persona, establecido en este estatuto, más independencia exige en su vida privada o interior, al mismo tiempo más exige que se le proporcionen servicios. Con esto se creerá autónomo, pero su autonomía tendrá juego sólo en el crecimiento de estos servicios que utiliza y en la voluntad de *superar ciertos límites* que le parecen horriblemente coactivos. Pero escoge precisamente las barreras que son relativamente frágiles. Por ello, toda actividad llamada revolucionaria a nivel cultural me parece emi-

nentemente sospechosa: no ataca nada que no esté ya de por sí en vías de cambio. Para el individuo, se tratará, por ejemplo, con frecuencia, de reivindicación de su autonomía al nivel del erotismo, de la droga, de la píldora, etc., que se presenta bien como una posibilidad de superar sus propios límites (dopantes), bien como un acto de independencia con respecto a la moral, la sociedad, una posibilidad de evadirse de las obligaciones. Esto es sólo una ilusión: todas estas actividades también se sitúan en el interior de un aspecto de la sociedad técnica (espectáculo y consumo), pues se trata de consumo, de cosas producidas por los mismos motivos que todas las demás, que la televisión o el coche. Encontrar la libertad por la droga o la píldora es seguir conformándose con el modelo producido por la sociedad, pues ésta se burla hasta el no va más de la moral tradicional y de la conservación del individuo.

Ahora bien, en lo que concierne a esta revolución por la crítica de la vida diaria y dentro de la vida privada, A. Molès comete un error todavía mayor cuando, al considerar, en efecto, que la "libertad intersticial se reduce a cero a medida que los cibernéticos tecnócratas ponen progresivamente en fichas los tres mil millones de insectos", cree que, sin embargo, es en el eje de la tecnología donde el hombre debe buscar su vida privada, y mediante la adopción de lo que llama situaciones nuevas, una nueva libertad. Las situaciones serían fabricadas en cierto modo a partir de análisis psicosociológicos y por medio de técnicas muy perfeccionadas. La libertad provendría de numerosas desviaciones extrañas, pero de débil amplitud en torno a la norma, la transgresión de los tabúes, etcétera. Todo este discurso es absolutamente insignificante en relación con el problema que plantea la sociedad técnica no solamente al hombre privado, sino al conjunto de la sociedad, de la que no se puede separar a este hombre privado, como si él fuera un "en sí". ¡Lo que propone Molès es un simple perfeccionamiento de "gadgets" americanos y de la técnica del *Do it yourself!* (Cf. *Internationale situationniste,* núm. 9).

No se ataca nada cuando se pretende escapar a la sociedad en este supuesto. Más aún, tales evasiones conducen finalmente al hom-

bre a una sumisión mucho mayor, pues al haber tenido su dosis de libertad, estará tanto más dispuesto a aceptar la obligación por otro lado. Este género de acto revolucionario es rigurosamente estéril: no introduce en un camino de libertad creciente, sino todo lo contrario. El erotismo o la droga pueden ser la primera vez un acto de libertad, pero no suponen en absoluto un proceso revolucionario ni un estilo de vida libre. No tienen otra salida que la degradación progresiva en sumisiones crecientes cubiertas por una ilusión de autonomía mecanizada. Por consiguiente, la fórmula de la revolución en la vida diaria (a partir de ella, por medio de ella) es en extremo ambigua y dudosa. Hay que precisar cuidadosamente de qué se trata, y cómo la crítica de la vida diaria [41] exige una disciplina rigurosa y lleva consigo una recusación de todo lo que viene de la sociedad. Se trata de un proceso revolucionario que, por lo demás, no tiene nada que ver con el estudio psicosociológico insignificante de las relaciones impersonales en que se pretende equilibrar la relación hombre-grupos-sociedad, en un nuevo equilibrio. Si la vida diaria es aquí importante, en parte se debe a que nuestra sociedad técnica, al abolir el estilo, ha creado precisamente lo cotidiano y, en parte, a que todas las especificidades de esta sociedad conducen finalmente a / repercuten en / resuenan sobre / se expresan a través de / la vida cotidiana: reanudar a este nivel es ya atacar esta civilización, a la vez en todas sus consecuencias y en su singularidad en relación con el hombre.

"El *quotidianus* ¿es también un hombre? Virtualmente es un autómata. ¿Qué puede hacerse para que vuelva a encontrar la calidad y las propiedades del ser humano, para que supere lo cotidiano a partir de la cotidianeidad?". Y qué acorde profundo puede oírse cuando se lee: "La revolución cultural tiene por primera condición y procedimiento, por exigencia inicial y fundamental, la rehabilitación plena y entera de estas nociones: obra, creación, libertad, apropiación, estilo, valor de uso, ser humano, lo cual no puede

---

[41] LEFEBVRE, H.: *Critique de la vie quotidienne* (2 vols.), 1948-1963. *Introduction à la modernité*, 1954; *La vie quotidienne dans le monde moderne*, 1968.

lograrse sin una severa crítica de la ideología productivista, del racionalismo económico y del economicismo, así como de los mitos y pseudoconceptos de participación, de integración, de creatividad..." [42]. Ciertamente. Pero ello es tanto más decepcionante cuando se sabe que la apertura hacia la revolución cotidiana se encuentra en la vida urbana, con una exaltación de los encuentros, la exclusión de las segregaciones, la liberación de los ciclos naturales, con una afirmación de que esta vida urbana es el tiempo de lo imprevisto, lugar y tiempo del deseo, "contestación" del terrorismo, exclusión de la metamorfosis de la actividad creadora en pasividad. La vida urbana marcada por la fiesta y el movimiento sería lo contrario del consumo de espectáculos y de signos [43].

Esto me parece una ideología muy extraña, moralización, ¡mística del hombre urbano hablando de su medio! No, esa apertura no tiene nada de revolucionaria, y las conclusiones que de ella pueden sacarse, pese a los prestigios del estilo, no tienen ningún valor. Ello no quita que todo el análisis de la cotidianeidad, la reflexión sobre la vida de cada día, sean indispensables para saber finalmente lo que debe ser y cómo debe pensarse hoy la revolución. Tres doctrinas, tres tentativas, tres visiones de esta sociedad. Los valores son movedizos, las respuestas inciertas, las prácticas inexistentes, pero en semejante exceso de "rigores decretados contra el hombre", bajo el aspecto de los más tiernos humanismos y de los más altos valores, el surgimiento de la conciencia es ya milagroso,

---

[42] LEFEBVRE, H.: *La vie quotidienne dans le monde moderne.*

[43] Precisamente en este punto Le Lannou me parece infinitamente más revolucionario en esta perspectiva de la revolución de la vida cotidiana cuando escribe, por ejemplo: "La geografía voluntaria está marcada por el respeto del hombre habitante que triunfa sobre el productor" y, criticando la *regionalización:* "La regionalización se realiza muy pronto, no por una búsqueda de valores humanos, sino como un medio ocasional de exaltar los grandes sectores de la economía nacional." Aquí el problema está bien planteado. "Los hombres piensan cada vez menos en habitar, cada vez más en fundirse en un rebaño sin carácter" (y en movimiento permanente). Y probablemente llega a coincidir de manera involuntaria con los situacionistas, de los que, sin embargo, está muy lejos cuando escribe: "Cada situación implica un procedimiento original." Tal es exactamente el problema de la revolución en la vida cotidiana.

así como el hecho de que se haya reproducido, fuente de esperanza, mantenimiento de dignidad.

* * *

Esta larga marcha a través de las "definiciones" de la revolución no era un juego intelectual. Hemos intentado captar no lo dicho, sino lo vivido, y su interpretación dentro de lo inteligible; y hemos sido conducidos a un dilema riguroso, hemos encontrado una imagen caliente y otra fría de la revolución. La primera responde al gran movimiento, al impulso, a lo trágico, a lo romántico, pero es de "débil definición" en el sentido empleado para las imágenes televisadas [44]. Muy incierta, ciega, su proyecto está mal verbalizado, su táctica es fluctuante. La segunda es de "alta definición", es precisa y rigurosa, calcula y prevé, juega su partida como en el ajedrez, los sacrificios son calculados y los sentimientos no tienen parte alguna. La primera es capaz de sublevar a los pueblos, pero, ¿por qué y contra qué? Va siempre retrasada respecto a los cambios sociales y desencadena su cólera contra fantasmas que viven solamente en las memorias y las herencias. La segunda utiliza cínicamente a los pueblos, está a nivel de las realidades primeras, pero ha rechazado para siempre las verdades últimas; apta para los rigores de los tiempos modernos, no sabe ya dónde está ni quién es el hombre; después de todo, quizá pudiera prescindirse de él. Pero entonces, en el límite, la primera no es ya revolución, porque no nos concierne ya si nos amotina siempre; la segunda tampoco, porque sus cálculos caen en el vacío nuevo del hombre y su eficacia no deja mayor margen.

Y de aquí hemos pasado a esa pasiva familiaridad, indecente, con la gran cólera de los pueblos, ahora domesticada, y que corresponde, en el otro extremo, a la pura abstracción de una revolución que se hace por la vía de las técnicas. Si hay que aceptar ésta, entonces Mac Luhan tiene razón: hay que ir hasta el fin de

[44] La alta definición lleva una gran cantidad de datos, es muy explícita y rigurosa; la débil definición es lo contrario.

esta interpretación, y la única revolución que cuenta hoy es la mutación de nuestro cerebro, de nuestra comprensión y visión del mundo mediante la sustitución del lenguaje discontinuo, por la imagen televisada, el campo continuo de las señales eléctricas. ¿Qué podríamos hacer si todo esto es cierto? Pero nos encontramos a disgusto, de donde esta convocatoria vulgar de la revolución arrastrada a la nada por el uso incongruente. Esto no resuelve nada y nos coloca, al contrario, en la situación en que debe hacerse la última revolución. Ultima, porque después de ella ya no podría hacerse ninguna si ella falla. Ultima, porque nos enfrenta a las verdades penúltimas. Henos aquí para responder divididos sangrientamente entre la tentación de una revolución política ilusoria y la obligación de una revolución técnica contra la que precisamente tenemos que rebelarnos: entonces se precisa una energía intrépida de rechazo y afirmación de sí mismo, completamente renovada en relación con el viejo individualismo pasado de moda y con todo lo que hasta ahora se ha conocido como revolución. No somos ya herederos de nadie: hay que comenzarlo todo.

Hoy todos hablan de revolución. Esta se ha convertido en el pan cotidiano del pensamiento común y de la acción para el hombre moderno. Se presenta como la explicación normal de todo el movimiento de la historia. Ahora bien, ¿se ha designado siempre la misma realidad con la palabra Revolución? ¿No estaremos acaso proyectando sobre el pasado una imagen relativamente reciente? Y, en la medida en que Marx forjó una imagen nueva, en que estableció un sentido y una praxis revolucionarios, ¿se pueden utilizar indefinidamente sus ideas? Más bien ¿no habrá desviado radicalmente la corriente revolucionaria? ¿Somos capaces de comprender cuál es, hoy, la revolución necesaria? He aquí algunos de los interrogantes a los que el autor responde con brillantez y hondura.

JACQUES ELLUL, nacido en Burdeos en 1912, ha sido profesor en las Universidades de Montpellier, Estrasburgo, Clermont-Ferrand. Actualmente es profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Burdeos y desde 1947 ocupa una cátedra en el Instituto de Estudios Políticos de París.

Entre sus numerosas obras (algunas traducidas al español) señalemos: *Propagandes, L'illusion politique, La technique du l'enjeu du siècle, Métamorphose du burgeois, De la révolution aux révoltes,* que aparecerá en breve en esta misma colección.